

## امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان های جمهوری اسلامی

افشین حبیب زاده کلی<sup>۱</sup>، رضا اکبری نوری<sup>۲</sup>، سید خدایار مرتضوی اصل<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۱

### چکیده:

مفهوم عدالت و نظام مبتنی بر آن همواره از موضوعات مهم اندیشه و فلسفه سیاسی بوده است. جان رالز از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی معاصر غرب در کتاب عدالت به مثابه انصاف می‌کوشد در برداشتی سیاسی از عدالت، لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک را شرح دهد. چارچوب نظری مقاله نظریه عدالت به مثابه انصاف است و روش تحقیق تحلیل گفتمان است. پرسش اصلی این است که تا چه میزان امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف به روایت رالز از درون گفتمان های جمهوری اسلامی وجود دارد؟ در این ارتباط یکی از مباحث عمده، بحث درباره نسبت مصالح عمومی و مصالح یا خیرهای فردی و گروهی است چرا که از نظر رالز نظام عدالت، حوزه نهادینه شده مصالح عمومی است که به واسطه نهادهای ساختار اساسی جامعه که آن نیز ملازم با وجود کشور یا دولت-ملت است جاری می‌شود. در این راستا آراء مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی دو روحانی سرشناس به عنوان مفهوم‌پردازان اصلی تحلیل گفتمان عدالت که بالقوه می‌توان امکان استخراج نظریه عدالتی نزدیک به عدالت به مثابه انصاف را از آن احصا کرد، بررسی شده است. نتیجه اینکه دیدگاه مطهری استعداد بیشتری برای تفسیر نظام عدالت به مثابه انصاف در گفتمان اسلام سیاسی دارد تا دیدگاه جوادی آملی.

**واژگان اصلی:** عدالت؛ جمهوری اسلامی؛ مصالح عمومی؛ حق؛ خیر؛ گفتمان.

۱. دانشجوی دوره دکترای تخصصی علوم سیاسی، گرایش مسایل ایران، گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشکده

حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Aber.reza@gmail.com

۳. استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## ۱. بیان مسأله

در یکی از مباحث عمده در تحلیل نسبت گفتمان جمهوری اسلامی با گفتمان عدالت به مثابه انصاف، آنطور که رالز صورت‌بندی کرده بود، بحث درباره نسبت مصالح عمومی و مصالح یا خیرهای فردی و گروهی است. مفهوم نظام عدالت جان رالز یک نظام سیاسی مبتنی بر برداشتی سیاسی از عدالت است که توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. در نظام عدالت به مثابه انصاف، آزادی در درون نظام عدالت که حوزه نهادینه‌شده مصالح عمومی است، محقق می‌شود و نظام عدالت به واسطه نهادهای متولی مصالح عمومی یا به گفته رالز، نهادهای ساختار اساسی جامعه دربردارنده نهادهای عمومی به‌ویژه دادگستری و نهادهای اجتماعی مانند بازار و مالکیت و خانواده که آزادی‌ها و برابری‌های/نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین می‌کند، جاری می‌شود.

بدین ترتیب، بیشترین آزادی شهروندان در جامعه که همان عرصه پیجویی مصالح و خیرهای فردی و گروهی است به واسطه نهادهایی که ساختار اساسی جامعه را تشکیل می‌دهند، میسر می‌شود. این ساختار اساسی نیز ملازم با وجود کشور یا دولت-ملت است. عدالت به مثابه انصاف «می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصر به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار اساسی مربوط می‌شوند». پس نظام عدالت همچنانکه آزادی گفتمان‌های مختلف و آزادی، برابری و نابرابری‌های مشروع شهروندان را ضمانت می‌کند، ملازم موجودیت کشور به عنوان بستری است که ساختار اساسی جامعه بر آن سوار است. پس مصالح عمومی یا ملی در کنار تواناسازی شهروندان برای بهره‌مندی از آزادی‌ها و منفعت‌های فردی ضمانت شده در جامعه از اجزای نظام عدالت به مثابه انصاف است. بدین سان نظام عدالت به مثابه انصاف، یک گفتمان کلان و عامی است که باید نسبت به تمامی گفتمان‌های موجود در جامعه بی‌طرف باشد و به تمامی گفتمان‌ها امکان و آزادی بروز بدهد مگر آنکه اساس گفتمان کلان عدالت به مثابه انصاف نقض شود. مصالح عمومی نهادینه شده درواقع حق هستند که در نهادهای حقوقی بی‌طرف تبلور یافته‌اند و مصالح غیرعمومی می‌توانند شامل خیرهای فردی و گروهی شوند که در نظام عدالت مجاز شمرده می‌شود یا غیرمجاز. آنها که غیرمجازند، درواقع خیرهای ذهنی‌ای هستند که به واسطه ویژگی‌هایشان که می‌تواند ابتدای به یک آموزه فراگیر یا انحصارطلب در عرصه سیاسی باشد یا گونه‌ای از آناشسیسم باشد، نظام عدالت به مثابه انصاف را تهدید می‌کنند.

در اینجا، اشاراتی در مورد نسبت گفت‌وگوهای حکومت اسلامی، که دیگر گفت‌وگوهای جمهوری اسلامی ذیل آن مفصل‌بندی می‌شوند، با مفهوم مصلحت و معنای مصلحت در نظام گفت‌وگویی حکومت اسلامی بررسی می‌شود.

## ۲. اشاراتی در باب مفهوم مصلحت در گفت‌وگوهای حکومت اسلامی

پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی ایران، مواجهه با دنیای مدرن و عقلانیت مدرنی که محور گفت‌وگوهای جهانی مدرنیته بود اجتناب‌ناپذیر بود. واکنش دولت اسلامی می‌توانست بر طیفی از الگوهای رویارویی قرار گیرد که یک سر آن نفی کامل تجدد سیاسی غربی بود و سر دیگر آن پذیرش سکولاریسم و در میانه این دو حرکت بنا به مصالح دولت اسلامی.

### ۲-۱. نفی کامل

الگوی اول که ملازم با تأکید فرازمانی بر اصول اعتقادی و تصلب فقه سنتی است، به شکاف میان نظر و عمل می‌انجامد زیرا واقعیات حادث در دوره معاصر را که حکومت اسلامی باید با آنان مواجهه کند نادیده می‌انگارد. منادیان این رویکرد بر آن بوده‌اند که برای اجرای احکام اسلامی، مقدمه واجب بنیانگذاری حکومت اسلامی است و حکومت اسلامی موظف است بی هیچ ملاحظه زمانی و مکانی آنچه را احکام اسلامی مقرر می‌دارند اجرا کند. ریشه این رویکرد در اندیشه اخبارگری است که از دیدگاه آن، تجدد و مدرنیته کوششی سازمان یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام دیانت است.

### ۲-۲. پذیرش حداکثری

الگوی دوم پذیرش حداکثری اقتضائات موجود و محدود ساختن دین به حوزه خصوصی حیات بشری است. از این چشم‌انداز، اسلام و دین ساحت معنوی حیات انسانی است و حکومت عرصه عمومی است که باید بر پایه اصول عرفی تدبیر شود. این الگو که در دوره جمهوری اسلامی نفی کامل گردید، خواهان کمترین مداخله حکومت اسلامی بر سیاست‌های دولتی بود.

### ۲-۳. ابتنا بر مصالح دولت اسلامی

سومین راه که در میان دو الگوی پیشین می‌توانست جایی داشته باشد، معیار قرار دادن موازین و فقه شیعی اسلامی ضمن ملاحظه جوانبی از اقتضائات زمانه جدید بود که به هر صورت هم احکام اسلامی قابل اجرا باشد، اما بهانه دست مخالفان دیانت ندهد که موجب وهن دین شود. این الگو به فقه حکومتی یا به «فقه‌المصلحه» مشهور است و از ابتکارات امام خمینی (ره) محسوب می‌شود تفسیر

نویی در سنت فقه تشیع ارائه داد. ایشان اداره دولت اسلامی را بر مبنای این الگو می‌دانست که رهاورد یک عمر اندیشیدن و زندگی سیاسی و مواجه عملی با جامعه جدید و شناخت مدرنیته بود. به گمان مفسران سیاسی، توسل به اصل مصلحت و مراعات اقتضاء زمانی و مکانی در استنباط احکام فقهی، تلاشی متهورانه در هماهنگ‌سازی شریعت با نیازهای عصر جدید بود (نک. اصغری، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۱۷). اگر این نوآوری را ذیل اصل «بنای عقلاء» تفسیر کنیم، می‌توانیم آن را تلاشی برای عقلانی‌سازی رابطه شریعت و سیاست بر اساس تقدم شریعت بر سیاست تلقی نماییم.

با تأمل در نوآوری امام راحل در فقه سیاسی شیعه و تبعات اجتماعی سیاسی گسترده آن که به ایجاد نهضتی انقلابی و برپایی نظامی سیاسی بر بنیاد آن انجامد، به نظر می‌رسد طرح نظری ایشان درباره «مصلحت حکومتی» هسته شکل‌گیری گفتمانی جدید در فضای سیاسی ایران شد. در شناخت این گفتمان بر مبنای فرایند غیریت‌ساز و زنجیره نفی‌ها می‌توان به بازشناسی غیریت گفتمانی که «مصلحت» را بر مبنای الگوی سکولار غربی قرار می‌دهد پرداخت. مهمترین جنبه سیاسی مصلحت، حفظ نظام سیاسی برآمده از گفتمان است و این مهم بر دویایه استوار شده: نهادینه کردن باورهای گفتمانی در قالب نهادهای حکومتی و برپایی نظم سیاسی درون نظام، و نیز حفظ بیرونی آن از غیریت‌های گفتمانی.

### ۱-۳-۲. غیریت‌سازی

گفتمان‌ها در فرایند رقابت و مبارزه و تخاصم پدیدار می‌شوند. بنابراین گفتمان‌ها دست به غیریت‌سازی می‌زنند تا هویتی برای خود داشته باشند. غیریت گفتمان سیاسی - مذهبی انقلاب اسلامی چیست؟ آیا چه تعارض یا همانندی در روایت گفتمان انقلاب اسلامی از عدالت و روایت غیریت آن نهفته است؟ با کنار زدن دال‌ها و معانی متخاصم جمع‌ناشدنی با گفتمان انقلاب اسلامی می‌توان به امکانات بسط و تجدد مفاهیم مصلحت، عدالت و حق در نظام گفتمانی انقلاب اسلامی پی برد.

### ۲-۳-۲. مصلحت در گفتمان‌های غیر

مفهوم مصلحت یا منفعت را می‌توان در گفتمان‌های سوسیالیستی از یکسو، و لیبرالی و اجتماع‌گرایانه از سوی دیگر - در معنای کلی، و نه در معنای صرف ایدئولوژیک - جستجو کرد. در معنای لیبرالی و اجتماع‌گرایانه، تحول تاریخی مفهوم مصلحت ما را به سده ۱۷م اروپا می‌رساند که در جدال‌های نظری و حقوقی و سیاسی، غربیان توانستند میان دو حوزه خصوصی و عمومی تفکیک قائل شوند و به تدریج این دوگانه به وجه مهمی در گفتمان‌های غیرسوسیالیستی تبدیل شد. همچنین،

مصلحت نیز به دو معنا تفکیک و بر دو حوزه عمومی و خصوصی دلالت یافت. مصلحت عمومی منافع کل جامعه را هدف دارد و مصلحت خصوصی منافع شخصی را. نهادی که تبلور مصلحت عمومی است، دولت ملی و حکومت است که باید غیرشخصی و از گزند روابط شخصی و خصوصی در امان باشد، مجهز به یک دیوان‌سالاری شایسته‌سالار و نظام حقوقی و قانونی باشد که مبتنی بر تفکیک مصلحت عمومی از اهداف خصوصی شهروندان قرار گرفته باشد. بقول فوکویاما: «دولتهای مدرن و بسیار توسعه‌یافته میان منافع شخصی حاکم و مصالح عمومی کل جامعه تمایز قائل می‌شوند. آنها درصدد برخورد غیرشخصی‌تر با شهروندان بوده، قوانین را اعمال کرده، کارمند استخدام می‌کنند و بدون طرفداری از یک گروه خاص سیاست‌هایی را در پیش می‌گیرند» (فوکویاما، ۱۳۹۷: ۳۳). اما در گفتمان سوسیالیستی این تفکیک رنگ می‌بازد و مفهوم مصلحت عمومی بر همه چیز مسلط گردیده و مجالی برای منافع خصوصی در بازار آزاد باقی نمی‌گذارد. حکومت سوسیالیستی معطوف به خیری اعلی است. خیری که تقدیر تاریخ بشر را به دست سوسیالیسم سپرده تا سعادت ابدی خلق‌ها را با هدایت و طراحی و برنامه‌ریزی دولت سوسیالیستی فراملی به ثمر برساند. اما در عمل، حکومت سوسیالیستی که همه چیز را در اختیار گرفته، مفهوم مصلحت عمومی را از درون تهی می‌کند چراکه ایدئولوژی غایتمند خود را که ناگزیر پیگیر اهداف «خاصی» است، جای معنای «عمومی» قرار می‌دهد. نظامی حقوقی و عادلانه نیز وجود ندارد که حقوق و منافع افراد را از گزند حکومت و قدرت حفظ کند، چراکه حکومت حزبی خود غایتی سیاسی است و همه چیز در اختیار اوست. مصلحت در گفتمان سوسیالیستی دلالت بر منافع ایدئولوژیکی و حزبی دارد. مصلحت در هر یک از این دو دسته گفتمان به معانی مختلفی از مشروعیت و عدالت و حق می‌انجامد.

در صورت‌بندی گفتمان‌ها بر محور مصلحت ناگزیر به ورود به فلسفه حقوق به طور کلی هستیم. در این راستا به منظور پرهیز از تکرار و اطاله کلام، از پرداختن به آن بحث خودداری می‌شود و در ادامه موضع‌گیری‌های غیریت‌ساز گفتمان انقلاب اسلامی در قالب زنجیره نفی و غیریت را شرح می‌دهیم.

### ۳-۲. مصلحت دولت ملی در تعارض با اسلام‌گرایی؟

مصلحت دولت ملی ریشه در تفکیک حوزه‌های عمومی و خصوصی دارد که به واسطه آن، حوزه عمومی عرصه عمل و مصلحت دولت به عنوان تبلور منافع ملی قرار گرفت. تا جایی که به گفتمان‌های غربی مربوط است، ریشه این نفی را می‌توان در نظریه حق الهی فرمانروایی جست که بر

اساس آن شه‌ریار به عنوان قانون زنده با کلیت دولت در وحدت بود و مبین اراده خدا. لوئی چهاردهم می‌گفت: «فرانسه منم». مصلحت دولت را هر کسی در نمی‌یافت بلکه این مهم موهبتی الهی بود که خداوند در نهاد شاهان به ودیعه گذاشته است. مفهوم «مصلحت دولت» ابتدا در ایتالیای قرن شانزدهم ظهور کرد و سپس در فرانسه رفت و به عصر دولت مطلقه در قرون ۱۷ و ۱۸ تا انقلاب ۱۷۸۷ صورت‌بندی شد. این سده‌ها را در تاریخ سیاسی اروپا دوره شکل‌گیری دولت مدرن از خلال جنگ‌های داخلی پادشاهی‌ها و فودال‌ها و نیروهای شورشی و مزدوران، و جنگ‌های مکرر میان پادشاهی‌های فرانسه و پروس و اسپانیا و سوئد و لهستان و ... دانسته‌اند که در نتیجه، هم نهادهای جدید اداری و مالی و نظامی پدید آورد، هم ایده‌های بدیع سیاسی. یکی از مهم‌ترین این ایده‌ها این بود که عدالت و نظم را باید در همین جهان به واسطه دولت‌ها و بر اساس نظام حقوق و عدالتی که در دولت‌ها تنظیم و تدوین و پیاده می‌شود برپا کرد، نه به واسطه نهاد کلیسا یا اربابان فئودالی و وعده اخروی مبنی بر اینکه عذاب دنیوی به پاداش آن‌جهانی می‌انجامد (نک. اسکینر، ۱۳۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶). در این مرحله، مهم‌ترین موضوع حفظ نظم و کشور و نفوس آن در خلال جنگ‌های داخلی و خارجی بود.

در فرایندی که طی چند قرن از سده ۱۴ آغاز شد و تا سده ۱۸ به طول انجامید، مشروعیت قدرت شاهان از نظریه حق الهی فرمانروا آغاز شد، به تدریج و با تحول نظریه حقوقی، این حق از پیوند آسمانی آن گسست و قائم به الذات پادشاهی شد که با شمشیر خود امنیت رعایا و دولت را تضمین می‌کند، سپس این حق از شخص شاه گسست و به دولت به عنوان معنای مجرد تخصیص یافت. تا سده ۱۹، ایده دولت ملی به عنوان مفهوم و نهادی منفک از اشخاص و فرمانروایان پدیدار شده بود که مصلحت آن مصلحت عموم مردم است و بالاتر از هر چیز (پوچی، ۱۳۸۴؛ وینسنت، ۱۳۸۱).

در گفتمان دولت ملی، خیر همان حقوق ملت و آزادی‌ها و رفاه شهروندان است، نه آرمان و غایتی فراملی، فراتاریخی و ایدئولوژیکی. در گفتمان سوسیالیسم، خیر معطوف به غایتی آرمانی و ایدئولوژیکی و فرامری است. سوسیالیسم وطن ندارد، به همین دلیل نظام حق و عدالت هم ندارد. گفتمان مصلحت نظام اسلامی که بر فقه امامیه مبتنی است، هم‌زمان در تلاش برای غیریت‌سازی با دو گفتمان جهان‌وطنی سوسیالیستی و دولت ملی بوده است. از سوی چون معطوف به یک خیر اعلی و فراتاریخی - فرامری است، نمی‌تواند اصالت دولت ملی را برتابد و از سوی دیگر، چون

غایتی اسلام‌گرایانه دارد، نمی‌تواند سکولاریسم سوسیالیستی را تأیید کند. بعلاوه، از آنجاکه در واقعیت حاکمیت او پا در گل دولت ملی ایران است و حاکمیت حقوقی بر دیگر سرزمین‌های اسلامی ندارد، مجبور به تلاش برای سازگاری با برخی الزامات دولت ملی است.

#### ۴-۳-۲. تعارض یا آشتی ملی‌گرایی؟

نفی اصالت دولت ملی به عنوان واحد سیاسی خودبه‌خود موجب نفی اصالت ملت و ملی‌گرایی به عنوان ایدئولوژی تأمین منافع ملی به مثابه بالاترین هدف سیاسی می‌شود. گفتمان اسلام‌گرایی، همچنان‌که غایت را بر برپایی جامعه جهانی اسلامی و استقرار آرمان‌های جهانگیر خود می‌داند، خود را به حاکمیت بر واحد سیاسی عقیدتی «امت اسلامی» محق می‌داند. تالی این ذهنیت، نفی همزمان مفهوم ملت و ایده ملت‌گرایی در داخل کشور و نفی اصالت دولت ملت‌ها به عنوان واحدهای اصلی سیاست بین‌الملل است. نه تنها ملی‌گرایی در ایران در تعارض با امت‌گرایی و آرمان‌های امتی است، بلکه ملی‌گرایی در کشورهای مسلمان نیز نافی اصل وحدت اسلامی می‌باشد. با این همه، در عمل، کلان‌گفتمان اسلام‌گرایی و انقلاب اسلامی با پارادوکسی جدی مواجه است و آن هم واقعیت متناقضی با آرمان‌گفتمانی‌اش است. گفتمان اسلام‌گرایی بر دولت ملت ایران حاکم است و در مناسبات بین‌المللی نیز با واحدهای ملی سروکار دارد. از یکسو موظف به رسیدگی به امور داخلی کشور و ملت ایران است، و از سوی دیگر مجبور به تنظیم روابط خود در قالب امکانات کشور ایران با دیگر دولت‌های منطقه و جهان. از این‌رو، در عمل می‌بینیم که گفتمان انقلاب اسلامی در پی جستجوی آرمان ایدئولوژیکی امت اسلامی به نام و به پیشگامی و ابتکار ایران است، حتی گاه ملی‌گرایی ایرانیان را ذیل پیشبرد این آرمان در منطقه — برای مثال در پیروزی‌های محور مقاومت — تعریف می‌کند. با این حال، ملت و ملی‌گرایی مقولاتی هستند که گفتمان اسلام‌گرایی از سر ضرورت مواجهه با واقعیت و اقتضائات زمانی با آنها به مسامحه برخورد می‌کند، نه آنکه مفاهیمی اصیلی باشند که بخواهد خود را ذیل شرایط و منافع آنها تعریف کند.

هرچند برخی پژوهشگران از وجود چند نوع ملی‌گرایی در ایران معاصر سخن گفته‌اند که در آمیختن با آن با لیبرالیسم، چپ‌گرایی و تعلقات مذهبی نسخه‌های متفاوتی از ملی‌گرایی ایرانی را سبب شده است، اما آنچه مسلم است ناهمزیستی گفتمان اسلام‌گرایی با این نسخه‌ها و فقدان نظریه درون‌گفتمان انقلاب اسلامی برای آشتی با ایده ملت است.

#### ۵-۳-۲. نفی سیاست واقع‌گرایانه

هنگامی که از واقعیت دولت - ملت و پیشبرد منافع آن ذیل ایده ملی‌گرایی سخن می‌گوییم، درکی واقع‌گرایانه از سیاست را مطرح کرده‌ایم که قدرت را محور سیاست می‌داند. سیاست عرصه قدرت است و باید این قدرت را در خدمت ملت گرفت. در حوزه داخلی باید با مهار قدرت در درون نهادهای دولتی و مدنی بتوان از آن در خدمت حقوق و اهداف ملی و شهروندی بهره برد، مانند ارائه خدمات عمومی چون امنیت، حقوق و عدالت، رفاه، اشتغال، آزادی شهروندی، تأمین زیرساخت‌ها، بهداشت، آموزش و پرورش و ... در حوزه خارجی هم باید از آن برای تأمین منافع ملی در سیاست بین‌الملل بهره گرفت. قدرت محوری موجب برخورد واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه در سیاست می‌شود، چون منطق قدرت ایجاب می‌کند که با واقعیات سازگار شویم و برای حل مسائل خود تدابیر واقع‌نگرانه و علمی و عملی بیاندیشیم. بنابراین، اهداف و غایات ایدئولوژیکی که معطوف به نوعی آرمان‌شهرگرایی هستند در تعارض با واقع‌گرایی قرار می‌گیرند.

از نظر گفتمان اسلام‌گرایی که معطوف به برپایی آرمان‌شهری ویژه خود است که در راه آن باید دست به جهاد با همه مظاهر واقعیت ظالمانه و استکباری در جهان زد، قدرت‌محوری مانند دولت ملی و ملی‌گرایی فاقد اصالت است و بلکه حجابی است که حقیقت و خیر غایب را می‌پوشاند و موجب انحراف از راه حقیقت و سازشکاری با جلوه‌ها و نیروهای باطل می‌شود.

مصلحت دولت ملی با واقع‌گرایی عجین است. برای تأمین منافع ملت و شهروندان، حکومت ناگزیر از پذیرش منطق واقع‌گرایانه سیاست است. در جایی که نیاز به جنگ و ازجان‌گذشتگی است، باید دست به خطر زد، و در جایی که نیاز به صلح و دست شدن از مناسبات ایدئولوژیکی است، باید سازش کرد. از این‌رو، در منطق سیاست می‌گوییم که هیچ دوست و دشمنی دائمی وجود ندارد، بلکه تنها منافع دائمی وجود دارد. برای دولت ملی، منافع ملت دائمی است. اما گفتمان ایدئولوژی‌محور، دوست و دشمن تابع خطوط ایدئولوژی و همیشگی است.

در منطق سیاست جدید، امر خصوصی از امر عمومی تفکیک گردید و امر عمومی حوزه اقدام سیاسی شد. از آنجاکه امر عمومی ناظر بر منافع کل شهروندان است، اهداف سیاست هم باید عام باشد. بر این اساس متفکرانی چون برنارد کریک (۱۳۷۹؛ ۱۳۸۷) تا جایی پیش می‌روند که هر کنش و تفکری را که هدفش غیر از مصالح عمومی شهروندان باشد غیرسیاسی می‌دانند. کنش‌هایی مانند برنامه‌های ایدئولوژی‌های خاص‌گرایانه که آشکارا در تعارض با اصالت منافع ملی باشد یا اهدافی فراتر از منافع عمومی شهروندان کشور را غایت خود بداند، مانند اهداف جهان‌وطنانه مارکسیستی

خارج از دایره سیاست تعریف می گردند.

این دریافت واقع‌گرایانه و شهروندی از سیاست از یکسو ریشه در عهد کلاسیک و آثار فلاسفه باستان مانند افلاطون و ارسطو دارد که در عصر اسلامی به اندیشه ایرانی-اسلامی وارد شد و سیاست را حوزه مصالح شهر یا مدینه می‌دانست. از سوی دیگر، ریشه در اندیشه واقع‌گرایانه و درک نوین سیاست دارد که ماکیاول شروع شد. از نظر ماکیاول که در کتاب‌های شهربار (۱۳۹۴) و گفتارها (۱۳۹۸) نظریه واقع‌گرایانه سیاست را مطرح کرد و بنیاد علم سیاست جدید را پایه ریخت، حوزه اخلاق شخصی از اخلاق سیاسی متفاوت است. افراد در مناسبات فردی می‌توانند و باید بر موازین اخلاقی مربوط به دوستی و شفقت و ترحم و دستگیری و بخشش و اعتماد و ... پایبند باشند، در عرصه سیاست نمی‌توان چنین توصیه‌های اخلاقی‌ای را مبنای عمل قرار داد. در سیاست، معیار اخلاقی تابع واقعیت و مناسبات قدرت است. چه بسا که کاربست توصیه‌های اخلاق فردی موجب اضرار به کشور و منافع کل شهروندان شود. مناسبات و شرایط قدرت اقتضاء می‌کند که چه زمانی بر اساس مروت عمل کنیم چه زمان بر اساس خشونت، چه زمانی علیه ظلم قیام کنیم چه زمانی سکوت. جامعه حوزه کثرت امیال و منافع و نفسانیات افراد است، و سیاست حوزه تحمل این کثرت‌ها و برآیندی از تنش امیال متعارض که در نهایت باید وحدتی از منافع متکثر را نمایندگی کند. سیاست در این درک واقع‌گرایانه معطوف به خیر نمی‌تواند باشد، بلکه مقید به حقوق است.

### ۲-۳-۶. دولت ملی؛ موجودیتی اصیل یا عارضی؟

از آنچه در فقرات بالا ذکر شد، به این جا می‌رسیم که سیاست واقع‌گرایانه معطوف به حق است نه غایتمند و معطوف به خیر. و این سیاست واقع‌گرایانه میدان عمل خود را به بهترین وجه در درون دولت ملی پیدا می‌کند. تفکر غالب در مطالعه سیاست میان دولت‌ها، تأکید عمده بر توزیع قدرت میان آن‌هاست. توزیع قدرت در جامعه بین‌المللی نابرابر است و هر یک از واحدهای سیاسی می‌کوشد سهم بیشتری از قدرت را به خود اختصاص دهد. بر این اساس خواست‌ها و رفتار دولت‌های مقتدر و ضعیف در نظام بین‌الملل و ظهور آن در محیط بین‌المللی متفاوت است. منافع اولیه ملی ضامن بقای دولت‌هاست و دولت‌های قوی‌تر شانس بیشتری برای ادامه حیات دارند و چه بسا که بقای آنها به بهره‌برداری بیشتر از دولت‌های ضعیف‌تر بستگی داشته باشد. دولت‌های قوی، حوزه منافع گسترده‌تری دارند و همین امر موجب بروز تعارضات بیشتری در صحنه سیاست بین‌المللی می‌شود؛ پس منافع ملی تنها در چارچوب موقعیت قدرت تعریف و تبیین می‌شود. بر این اساس، هر

موقعیت تاریخی یا هر هدف خاص ملی تنها در سایه ارزیابی موقعیت قدرت آن دولت و اینکه این قدرت به طور مثبت یا منفی تحت تأثیر شرایط و مقتضیات دستخوش تغییر می‌شود، امکان پذیر است.

آیا دولت (در شکل ناگزیر دولت ملی) هدف است؟ در گفتمان دولت ملی و ملی‌گرایی، بله. وقتی دولت ملی هدف باشد، بدان معناست که پس از تشکیل آن، غایت مطلوب برپایی نظام شایسته‌سالاری و حکومت قانون و حقوق شهروندی بر پایه اصول مشخص و بی‌طرفانه است که اصولاً باید نسبت به هرگونه آموزه جامع و ایدئولوژیک مستقل باشد. چنین گفتمانی معطوف به حق خواهد بود. اما در گفتمان اسلام‌گرایی، دولت ملی نمی‌تواند هدف باشد، بلکه اول، موجودیتی ناگزیر است و دوم، وسیله‌ای برای نیل به اهداف غایی و آرمان‌های فراملی است.

### ۲-۳-۷. نفی فایده‌گرایی فردی

فایده‌گرایی نسخه‌ای از خیرمحوری است که به ویژه بر مبنای آرای اندیشمندانی چون جرمی بنتام شکل گرفت و غایت خود را بیشترین شادمانی برای بیشترین اعضای جامعه در نظر گرفت. اصول این دیدگاه بر فردگرایی و خیر فردی قرار گرفته است و امور دیگر مانند حقوق و مناسبات شهروندی و عدالت را فرع بر نتیجه‌گرایی خیرمحورانه خود قرار می‌دهد.

در گفتمان اسلام‌گرایی، اصالت فایده موجب تقلیل سعادت واقعی در دنیا و آخرت به هواهای نفسانی فردی می‌شود. دنیا مزرعه آخرت است و اجتماع مؤمنان در مقام خلیفه خداوند بر روی زمین باید برای برپایی آرمان‌های الهی در دنیا بکوشند. در این گفتمان، نه فردگرایی اصالتی دارد، نه فایده‌گرایی. بلکه این دو همچون آفاتی در تعارض با زیست ساده و ایثارگرانه اسلامی قرار می‌گیرند. این دو گفتمان، دو روایت متعارض از خیرمحوری هستند.

### ۲-۳-۸. مصلحت به عنوان تابعی از آموزه فراگیر دینی

با توجه به آنچه گذشت، این استنباط را داریم که مفهوم مصلحت در گفتمان انقلاب اسلامی تابع آموزه جامع اسلام‌گرایی — به معنای آموزه‌های ایدئولوژیکی که جوانب مختلف حیات اجتماعی و فردی را در نظر می‌گیرد — با تفسیر خاص مبتنی بر مفهوم ولایت فقیه است. گفتمان‌های مختلف درون جمهوری اسلامی ممکن است بر سر حدود قدرت ولایت فقیه و برخی اهداف و سیاست‌های حکومت اسلامی اختلاف داشته باشند، اما بر سر چیرگی گفتمانی آموزه فراگیر انقلاب اسلامی وجه اشتراک دارند. دال مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی هم‌زمان هم فروتر از مصلحت عمومی

کشور است و هم فراتر از مرزهای کشور. فروتر از مصلحت عمومی کشور است چراکه مفهوم مصلحت را به غایات و خیر مورد نظر گفتمان خاصی فرومی‌کاهد و فراتر از مرزهای ملی است چراکه غایات گفتمانی خود را به خیر و مصلحت «مسلمانان مستضعف» جهان تعمیم می‌دهد. وانگهی، در این آموزه و این استنباط از مفهوم مصلحت، جایی برای «بیشترین آزادی شهروندان» و یک گفتمان عمومی بی‌طرف نسبت به گفتمان‌ها و آموزه‌های فراگیر درون کشور پیش‌بینی نشده است. درواقع از این نظر، گرچه وجوهی از دو قطبی خیر و حق در گفتمان‌های جمهوری اسلامی وجود دارد، همه آن‌ها به نوعی با کلیت نظریه عدالت به مثابه انصاف در تعارض هستند. بنابراین، ظاهراً گفتمان‌های جمهوری اسلامی تعارض اساسی با قطب حق به ویژه در نظریه عدالت به مثابه انصاف دارند. اما می‌توان بررسی بنیادین‌تری هم داشت. ما برای بررسی عمیق‌تر درباره نسبت مبانی گفتمان‌های موجود با مبنای حق، عناصری از مبانی گفتمان‌های انقلاب اسلامی را واکاوی می‌کنیم که بالقوه نسبتی با مبنای حق در نظریه عدالت به مثابه انصاف می‌تواند داشته باشند. با این روش می‌توان امکان استنباط وجوه نزدیک به قطب حق و عدالت به مثابه انصاف را در مبانی نظری گفتمان‌های کنونی جمهوری اسلامی یافت.

### ۳. امکان استنباط عدالت به مثابه انصاف در گفتمان های جمهوری اسلامی

استخراج و استنباط مفهومی از نظام «عدالت به‌مثابه انصاف» از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی ایران سهل و ممتنع است. سهل است از آنجا که این گفتمانها خود را در قانون اساسی موجود و فلسفه انقلاب ۱۳۵۷ تعریف می‌کنند اما ممتنع است زیرا که آبشخور فکری هر یک با تفاسیر متفاوتی همراه است. بر همین اساس، نگارندگان به جای آنکه گفتمان‌های موجود را بر اساس نظریات احزاب و یا گروه‌ها تحلیل نمایند، در این مرحله از پژوهش به بنیان‌های فکری و تاحدی مورد قبول این گفتمانها رجوع می‌کنند بلکه استعداد و امکان استنباط طرحی نو از مفهوم عدالت و حق محوری را بیابد. در این راستا دو نظریه‌پرداز متنفذ در جمهوری اسلامی که بیشترین جاذبه و کمترین دافعه و حمایت روز افزون تمامی جریان‌های سیاسی را در مسیر خویش همراه داشته‌اند به عنوان مفهوم‌پردازان اصلی تحلیل گفتمان عدالت که بالقوه می‌توان امکان استخراج نظریه عدالتی نزدیک به عدالت به مثابه انصاف را از آن احصا کرد، بررسی می‌نماید. از این‌رو، در ادامه آراء آیت الله مرتضی مطهری و آیت الله عبدالله جوادی آملی دو روحانی سرشناس و مورد رجوع گفتمان

های عمده جریان‌های سیاسی کشور مورد بررسی قرار خواهند گرفت و نظام پیشنهادی خود را بر اساس نقاط مشترک هر یک توضیح خواهیم داد.

### ۱-۳. دیدگاه آیت الله مرتضی مطهری

در نگاه مطهری، «عدالت چیزی نیست که با قانون‌گذاری یا توافق جمعی یا ترویج آن در جامعه، ارزش و اعتبار بیابد». به نظر مطهری، «منشأ و مبدأ مشروعیت عدالت خود ذات عدالت است و نه امری قراردادی و یا توافق اجتماعی و بشری» (قلیچ، ۱۳۸۹). به عبارت دیگر، «مردم دارای یک رشته حقوق واقعی قطع‌نظر از فرامین شارع مقدس هستند و عدالت یعنی رعایت و حفظ همین حقوق واقعی» که به نظر مطهری «بیانگر آن حقوق و اجراکننده اصل عدالت هست» (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۳-۴۰ و ۷۰-۶۴؛ همچنین نک. قلیچ، ۱۳۸۹).

بدین سان، از نظر مطهری، ذات عدالت در اسلام تحقق می‌پذیرد و آنچه مطهری درباره برخورداری مردم از رشته حقوق مستقل از فرامین شارع مقدس می‌گوید، نسبت نزدیکی با دیدگاه تقدم حق و عدالت دارد. علاوه بر این، مطهری برخلاف بسیاری از دیگر نظریه پردازان اسلامی همانند سید قطب که عدالت را «امری درون دینی» می‌پنداشتند، «برای عدالت شأن فرادینی هم قائل بوده و آن را در سلسله علل احکام می‌دانسته است نه در سلسله معلولات» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۴). سخن کوتاه می‌کنیم: مرحوم مطهری چهار معنا برای کلمه عدل طرح می‌کند که سه مورد آن مربوط به عدالت توزیعی می‌شود (نک. قلیچ، ۱۳۸۹). در زیر پیرامون این چهار معنا بحث می‌کنیم.

۱-۳-۱. **توازن:** در دیدگاهی که یادآور فلسفه سستی اسلامی و آراء خواجه نصیرالدین است، مطهری پایداری و ثبات هر جامعه را بسته به تعادل می‌داند. تعادل یا اعتدال به معنی آنکه هر چیزی در آن به اندازه لازم و نه به تساوی باشد. در عمل، باید میزان احتیاجات جامعه سنجیده شود و به تناسب آن بودجه و نیرو تخصیص یابد. چنین دیدگاهی که عدالت را در مفهوم فلسفه کلاسیک دوره اسلامی می‌پندارد، متفاوت از فردیت شهروندی و تعلق حق بر افراد به صورت برابر و انتزاعی است.

۱-۳-۲. **برابری و نفی تبعیض:** مساوات به معنای برابری مطلق نیست چراکه برابری مطلق در اقتصاد، آنطور که ایدئولوژی سوسیالیستی وقت می‌گفت، از دید مطهری، تبدیل به ظلم می‌شود زیرا در اعتدال جامعه (معنای اول عدالت) خلل ایجاد می‌کند. عدالت را اگر به معنای برابری مطلق در نظر بگیریم از ذات عدالت عدول شده است و ظلم و تجاوز است. بدین ترتیب، جامعه‌ای که بر مبنای برابری مطلق باشد، رو به تباهی می‌رود، زیرا در نظام طبیعت که خداوند آفریده میان انسان‌ها

تفاوت و تمایز است. تحرک اجتماعی و پیشرفت ناشی از همین اختلافها و تفاوتهاست (نک. مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۹). از این رو، مفهوم عدالت بدین معنا نیست که مردم از همه نظر مساوی و در یک مرتبه‌اند. جامعه مقامات و درجاتی خودانگیخته دارد و در تجربه عملی است که تفاوت‌ها عینیت می‌یابند. باید که رقابت و آزادی میان افراد فراهم آید. برابری یعنی امکان مساوی برای همه، میدان مسابقه یکسان برای همه تا اگر کسی همت و شایستگی بیشتر داشت بتواند به کمال برسد. همه باید از این نظر، باهم مساوی باشند (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۱-۸۷).

**۳-۱-۳. رعایت حقوق فرد و اعطای حق به هر ذی‌حق:** آنجا که اعتدال (معنای اول عدالت) نباشد، عدالت نیست و آنجا که عدالت نیست ظلم حاکم است. ظلم یعنی نفی حقوق دیگر افراد جامعه و تجاوز و تصرف در آن. در مقابل عدالت بر دو چیز استوار است: (۱) حقوق و اولویت‌ها: «افراد جامعه در مناسبات با همدیگر به نوعی حقوق و اولویت دست می‌یابند مانند کسی که با کار و دست خود محصولی تولید کرده است» (نک. قلیچ، ۱۳۸۹). بدین‌سان، کارگر به عنوان نیروی تولید ارزش اضافی صاحب حقی بر کالای دست خود هستند. (۲) در ذات انسان به عنوان مخلوق خدا، در هنگام عمل، ضرورتاً اندیشه‌های اعتباری موجب سلسله‌ای از اندیشه‌های انشائی می‌شوند که با بایدها و نبایدها سر و کار دارند و آنها را به کار می‌گیرند و به وسیله آنها به مقاصد طبیعی خود نیل می‌کنند. افراد بنابه‌طبع آفرینش و فعالیت‌هایشان، صاحب استحقاق می‌شوند. عدالت به معنی بهره‌مندی افراد به قدر استحقاق آنهاست و گرنه، هرچه غیر این باشد ظلم است در حق او و جمله مسلمانان. همچنین است در خصوص افرادی که استحقاق برابری دارند ولی در مورد آنان در بهره‌مندی منابع تفاوت گذارده می‌شود و این تبعیض است (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۵۲).

**۳-۱-۴. استحقاق عام:** همچنانکه در نظریه عدالت به مثابه انصاف، بحث بهره‌مندی افراد از استحقاق‌ها ضمن برخورداری از شرایط اولیه زندگی برای بروز استعدادها مهم است، مطهری نیز بر رعایت استحقاق‌ها تاکید می‌نهد. گرچه موجودات در نظام هستی از دیدگاه استعدادها و امکان بهره‌مندی از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند، اما فیض عام هم شامل حال آنها می‌شود. «خداوند متعال به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند امساک نمی‌نماید» (به نقل از قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۸). بنابراین، «عدل خداوند عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بی هیچ تبعیضی» (از قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۸).

بر مبنای توضیحات کوتاه بالا درباره مفهوم عدالت از دید مرحوم مطهری، قواعدی توزیعی می‌توان استنباط کرد:

الف) در مورد منابع اولیه و عوامل تولید: به این معنا که باید در اختیار همه افراد جامعه باشد تا مورد فعالیت و بهره‌برداری قرار گرفته و در جهت عمران و آبادانی صرف شوند» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۶۲؛ همچنین قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

ب) در مورد مبادله و تولید ارزش: از نظر مطهری «انسان باید به مقداری که کاری روی شیئی انجام می‌دهد مالک محصول آن کار شود» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۸۸). از این‌رو، «تکالیف و زحمتی که به مردم تحمیل می‌شود باید متناسب با حق و بهره‌ای باشد که آنان می‌برند» (قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۷). قاعده «من له الغنم علیه الغرم» بدان معناست که هر کس سودی از استفاده چیزی می‌برد، مسئول خسارت و زیان آن هم هست» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۵۷-۱۵۶).

ج) همانطور که نظریه عدالت به مثابه انصاف نیز مقرر می‌داشت شرایط اقتصادی و معیشتی اولیه‌ای باید برای همه افراد محقق و آزادی اقتصادی نباید منحل آن باشد، مطهری نیز می‌گوید نباید وضعیت جامعه از یک حد توازن و برابری خارج شود و بایست با کمک از ابزارهای بازتوزیع تعادل و توازن نسبی در جامعه برقرار ساخت.

### ۲-۳. دیدگاه آیت الله عبدالله جوادی آملی

جوادی آملی در شمار عالمان مکتب حکمت متعالیه می‌باشد. از دیدگاه فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه انسان موجودی بالطبع اجتماعی است که در اجتماع زندگی و مشارکت کرده و بالنده می‌شود و خواهان به پیشرفت آن است. مدینه یا اجتماع انسانی ساحتی سیاسی است و «آباد کردن منازل و مراحل سلوک» یکی از شیوه‌های مشارکت در زندگی اجتماعی برای نیل به تعالی دنیوی و اخروی است. البته بهترین راه بنای منازل و مراحل سلوک، تعبد الهی در دنیا و بر بستن توشه آخرت است و دلالت این معنا در زندگی اجتماعی نیز بر پیوند ببر رقرار پیوند میان آبادانی دنیا و آخرت است. آباد کردن دنیا به نحوی که انسان به باری تعالی برسد مهم‌ترین مسأله در تعالی سیاسی است و چون دنیا مزرعه آخرت است، امور دنیوی ارزش دارند و انسان باید برای بهبود اوضاع آن برنامه‌ریزی کند. در میان مولفه‌های تعالی حیات سیاسی عدالت جایگاه پراهمیتی دارد. از دیدگاه جوادی آملی عدالت یک امر کلی است که به سوی حق میل دارد. بدین‌سان در اندیشه ایشان عدالت سیاسی یک هدف واسطه است به خیر مطلوبی که «حق» رهنمون باشد. به نظر وی، عدالت هدف واسطه نزد انبیای

الهی بوده و مقصود اول آخر آنها رفع اختلافات و نیل به مقام شهود است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۳ و ۱۳۸۷: ۱۹۳ - ۱۸۸). او از این رو که عدالت واسطه‌ای میان حیات انسانی و تعالی اخروی است، منزلت ویژه‌ای برای عدالت قائل است چنانکه قوام و دوام جامعه را موقوف به برقراری دو اصل توحید و عدالت می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۲) عدالت ستون نظام حکومتی است و برای رسیدن به هدف متعالی، ابزار عدالت نیاز است که شریعت تعیین‌کننده آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). جوادی آملی نیز مانند مطهری بر آن است که عدالت ذاتی واحد دارد و بدین سان در مفهوم عدالت نیاز به تفکیک نیست. مطابق با این دیدگاه، عدالت در همه اشیاء کاربرد دارد. با این حال، در تمایز با مطهری که عدالت را به معنایی فرادینی تعمیم می‌داد و به قطب حق نزدیک می‌شد، نزد آقای جوادی آملی عدالت و نظام حق ابزاری تابع خیری متعالی است که آن هم مفهوم دینی نیل به حق تعالی است.

به هر حال، از این دیدگاه، عدالت واجد معنایی عام و کلی است که می‌تواند تمام موارد (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) را دربردارد و توجه ضروری را برای آنها فراهم سازد. این دیدگاه نیز تمایزی عمده با عدالت به مثابه انصاف دارد که آنطور که رالز می‌گفت، نباید استنباطی فراگیر از عدالت داشت، بلکه عدالت تنها در حوزه سیاسی مد نظر است. جوادی آملی بر آن است که عدل یک مشترک لفظی نیست و نمی‌توان میان عدل الهی و عدل انسانی تمایز گذاشت، بلکه هر دو از مفهومی واحد نشأت گرفته‌اند. همچنین، گرچه می‌توان از انواع مختلف عدالت نظیر عدالت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به تفکیک سخن گفت، اما این‌ها نیز مفهوم واحداند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

جوادی آملی گاه عدالت را به مثابه «هر چیزی در جای خود قرار دادن» و یا «هر کاری را در جای خود انجام دادن» می‌داند، گاه حق هرکسی را دادن و ادای وظیفه دانسته و پذیرش آن را وظیفه همگان می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۳)، اما منشأ عدالت را نهایتاً به حقیقت می‌رساند. عدالت گرچه تعابیر و نام‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد به یک مدلول واحد دلالت می‌کند، مدلول واحدی ذیل یک آموزه فراگیر به نام حقیقت.

چنانچه عدالت در معنای واقعی در جامعه ظهور یابد نیاز به شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن وجود دارد. در عدالت سیاسی دو بحث مهم وجود دارد: یکی شناخت حقیقت و دیگری عمل به حقیقت. انسان باید تمام تلاش خود را در جهت رعایت دو اصل مهم مذکور انجام دهد که به نظر

جوادی آملی «جز با تکیه بر حکمت و برهان امکان‌پذیر نیست». وی بر آن است که «عدالت به مثابه یک موجود حقیقی دارای مشخصات نیست اما به صورت یک موجود اعتباری دارای علائم مشخصی هست و از روی آن‌ها قابل شناسایی است و برای شناسایی آن باید به معصوم مراجعه کرد تا بتوان به مصداق صحیح آن دست یافت» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)؛ بنابراین، انسان با اتکای بر ابزارهای سه گانه شناخت که عقل و شهود و وحی هستند می‌تواند به شناخت برسد که البته نیازمند استفاده از برهان عقلانی برای درک معانی گفتار معصوم است. پس از شناخت حقیقت نوبت عمل می‌رسد تا عدالت برپا شود. با داشتن باورهای صحیح و اعتقادات درست و مطابق با واقعیت و همچنین پیاده کردن آن‌ها در اجتماع، می‌توان عدالت را در جامعه برقرار کرد.

در دیدگاه جوادی آملی گرچه حق به معنای نظام عدالت اهمیت دارد، اما مفهوم حق دلالت بر یک خیر اعلا دارد که فرازمانی و فراجغرافیایی است و مبتنی بر نگاهی غایت‌شناختی. به نظر وی، «واقع به طور مطلق یا حق است یا باطل و هیچ‌گونه قیاس و سنجشی در اصل واقعیت راه ندارد. در گزارش‌های متضاد از واقع معین حتماً یکی مطابق آن و حق و دیگری مخالف آن و باطل و کذب است» (جوادی آملی به نقل از طاهری، ۱۳۹۶: ۷۸). همچنین، «اگر چیزی عدل بود، در تمام زمان و زمین و با تمام زبان حسن و نیکوست» (جوادی آملی به نقل از طاهری، ۱۳۹۶: ۷۹). بدین سان برپایی نظام عدالت تابع تربیت ایدئولوژیک مبتنی بر شناخت آموزه‌ای فراگیر ناظر بر حقیقت واحد است.

شناخت حقیقت گام اول است و عمل در راستای حقیقت که با واسطه‌گری برپایی نظام عدالت مبتنی بر خیر اعلا حقیقت استوار می‌گردد حیثیت عمل و حرکت. از نظر جوادی آملی در این حرکت وجود سه عنصر ضروری است: (۱) قانون الهی (۲) مجری الهی (۳) همکاری مردم. این سه عنصر در هم وحدت یافته اند به طوری که اگر یکی نباشد عدالت محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۳ - ۸۱). با توجه قرارگیری رفتارهای اجتماعی و سیاسی انسان در قالب سه لایه وجودی مذکور و حضور این سه عنصر مهم در جامعه، هرچه سطح جوامع از مرحله حس عبور کند و مراتب بالای خیال و عقل را طی کند پذیرای سطح بالاتری از عدالت سیاسی است که باعث رشد فرهنگ عمومی، امنیت، آزادی و پایداری می‌شود به طوری که در یک جامعه با وجود سلبات و افکار و اندیشه‌های مختلف وحدت بین مردم و حکومت ایجاد می‌شود که منجر به عدالت در حیات سیاسی می‌گردد.

#### ۴. قیاس نظریات عدالت مستخرج از گفتمان اسلامی و عدالت به مثابه انصاف

بر اساس آنچه آمد، به نظر می‌رسد که دیدگاه مطهری استعداد بیشتری برای تفسیر نظام عدالت به مثابه انصاف در گفتمان اسلام سیاسی داشته باشد تا دیدگاه جوادی آملی. این مهم را پایین‌تر توضیح می‌دهیم. نظام توزیع اقتصادی به سه بخش مهم تقسیم می‌شود. همانطور که محقق توضیح می‌دهد:

«وضعیت موجود در قبل از توزیع باید متضمن برابری آزادی‌ها و امکانات اولیه باشد؛ در توزیع، باید نسبت‌های توزیعی بر حسب شایستگی و انصاف و استحقاق باشد و هرکس بنا بر لیاقت و مشارکتش در تولید، سهمبری داشته باشد؛ و سوم آنکه پس از توزیع اگر عده‌ای بنا بر ضعف‌های خدادادی و طبیعی و حتی موانع غیرطبیعی و دست‌ساز بشر در سطح معیشتی نازل‌تری نسبت به باقی افراد جامعه قرار گرفتند بایستی با استفاده از باز توزیع، به کمک آنان شتافت و یک تعادل و توازن نسبی را در سطح عمومی حکم‌فرما نمود» (قلیچ، ۱۳۸۹: ۹۷-۸۵).

بر مبنای معیارهای فوق میان دیدگاه‌های رالز و مطهری تشابه‌ها و اختلافاتی مشهود است. آرای رالز برگرفته از سنت اندیشه سیاسی غربی و نزدیک به اصول آزادی‌خواهانه است و آرای مطهری منبعث از اصول اندیشه سنتی اسلامی است. تفاوت اساسی در شالوده‌های ارزشی این دو متفکر باعث می‌شود که رسیدن به همگرایی میان این دو را به دیده احتیاط بنگریم، با این حال می‌توان نقاط بالقوه‌ای یافت که این دو را در پاره‌ای از محورهای اساسی تقدم حق بر خیر و اصالت نظام عدالت نزدیک کند.

#### ۴-۱. همگرایی‌ها

##### ۴-۱-۱. عدالت ذاتی فرادینی دارد:

عدالت و زوایای آن در اندیشه رالز یک مفهوم فرادینی و در عین حال محدود به عدالت سیاسی است که نه خود باید آموزه‌ای جامع باشد و نه وابسته و تابع آموزه‌های فراگیر، بلکه باید مستقل و بی‌طرف نسبت به آنها باشد. به باور رالز:

«قبول ملزومات عدالت به مثابه انصاف نیازمند هیچ آموزه جامع خاصی نیست و ایده‌های بنیادین آن در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شود. این ویژگی امکان می‌دهد که آموزه‌های جامع متفاوت این برداشت را تایید کنند. این آموزه‌ها عبارتند از آموزه‌های دینی، آموزه‌های فلسفی لیبرال گوناگون و غیره» (رالز، ۱۳۸۶: ۶۷)

رالز همچنین بر آن بود که کیفیت سهم متناسب شهروندان از کالاهای اولیه را هیچ آموزه مذهبی، فلسفی یا اخلاقی فراگیر خاصی مشخص نمی‌کند. حتی «باورهای مشترک برخی از این آموزه‌های در باب خیر فراگیر» نقشی در این امر ندارند (رالز، ۱۳۸۶: ۱۰۷). پس عدالت هم مستقل و هم بالاتر از آموزه‌های فراگیر، چه دینی و چه ایدئولوژیکی است. مطهری گرچه با لحاظ این دیدگاه که عدالت مفهومی اصیل و فرادینی است به عدالت به مثابه انصاف نزدیک می‌شود، اما همزمان مفهومی فراگیر از آن را مد نظر دارد که همه وجوه زندگی را شامل می‌شود، نه مانند رالز، صرفاً در معنای سیاسی. از نظر مطهری «عدالت از مقیاس‌های اسلام است» و بایست توجه کرد چه اموری بر آن منطبق می‌شوند. عدالت ذیل «سلسله علل احکام» قرار دارد نه ذیل «سلسله معلولات». مطهری می‌گوید آنچه دین گفته عدل نیست، بلکه آنچه را عدل می‌باشد، دین بیان کرده (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۴).

#### ۲-۱-۴. مزایای اولیه باید به‌طور برابر توزیع شوند:

رالز بر آن بود که عدالت به مثابه انصاف در جامعه‌ای ممکن می‌شود که از توزیع برابر امکانات اولیه اجتماعی میان آحاد برخوردار باشد و با هرگونه تبعیض مخالف باشد. امکانات اولیه هر چیزی است که هر انسان معقولی نیازمند و خواستار آنهاست. مانند «درآمد، ثروت، آزادی، اختیار، حقوق قانونی نسبت به مقام‌ها و منصب مسئولیت‌دار و...». تأکید رالز بیش از همه بر روی آزادی‌های اساسی است («دادگر و پاسبانی صومعه، ۱۳۸۳: ۱۴۱»). بنابراین همه اعضای جامعه حق بهره‌مندی از فرصت منصفانه دستیابی به امکانات اولیه را دارند. جدای از متغیرهایی مانند طبقه، باور دینی و تفاوت‌های دیگر، کسانی که استعداد و توان یکسان و اشتیاق یکسان به کاربرد این مواهب دارند باید چشم‌اندازهای کامیابی یکسانی داشته باشند (رالز، ۱۳۸۶: ۸).

مطهری هم از این نظر که عدالت را فرادینی و فراطبقاتی می‌دانست و بر آن عقیده بود که امکانات برابر برای همه باید بسان میدان مسابقه یکسان برقرار باشد به عدالت به مثابه انصاف و قطب حق در دوگانه حق و خیر نزدیک می‌گردد.

#### ۳-۱-۴. توزیع باید به اندازه استحقاق باشد

اصل دوم عدالت رالز می‌کوشد به پرسش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندانی آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند، و در عین حال، شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند،

پاسخ دهد. شرط دوم این اصل بر آنست که، نابرابری‌های توزیعی تنها در مورد مناصب و مشاغلی مصداق می‌تواند داشته باشد که در موقعیت برابری عادلانه فرصت‌ها عرضه می‌شود و ورود به آن‌ها برای همه کس مهیاست.

#### ۴-۱-۴. نظام عدالت در برابر اقشار فرودست مسئول است

شرط دوم از اصل دوم عدالت رالز روشن می‌گردد که اگر مزایای ناشی از تخصیص نابرابر مفید به حال فرودست‌ترین قشر جامعه باشد، این نابرابری پذیرفتنی است. رالز نابرابری اقتصادی حاد و فاصله طبقاتی را قویا محل عدالت می‌داند و رد می‌کند. مطهری نیز وقتی از اصل توازن اجتماعی در توزیع اقتصادی سخن می‌گوید، به اهمیت بازتوزیع منابع به سوی اقشار فرودست تاکید می‌کند.

#### ۴-۲. واگرایی‌ها

##### ۴-۲-۱. خاستگاه مشروعیت نظام عدالت کجاست؟

رالز در بیان شرحی فلسفی سخن از یک وضعیت طبیعی فرضی می‌گوید که افراد جامعه در پس پرده‌ای از جهالت درباره وضعیت و منزلت اجتماعی اقتصادی که در آن قرار خواهند گرفت و ارزش‌هایی که در جامعه به آن‌ها تخصیص خواهند یافت، بر روی اصولی از عدالت سیاسی توافق می‌کنند. به عبارت دیگر افراد با گزینشی که آن هم در موقعیت به لحاظ منطقی زیر حجاب بی‌خبری یا بدون پیش‌داوری است، اعتبار به عدالت به مفهوم عدالت می‌دهند. بنیان این نظریه که ریشه در سنت قرارداد اجتماعی دارد فلسفی و لیبرالی است. اما در نظر مطهری، سرآغاز و منبع مشروعیت عدالت در ذات مفهوم عدالت است، به عنوان مفهومی ذیل سنت فلسفی-دینی یونانی-اسلامی که در عصر زرین فرهنگ ایرانی پایه‌های آن در تمدن اسلامی استوار گشت، نه ناشی از یک قرارداد اجتماعی. این دین اسلام است که نهایتاً مؤلفه‌های عدالت را تصریح کرده و انسان‌ها برای شناخت آن از آموزه‌های دینی بهره می‌گیرند.

##### ۴-۲-۲. جامعه مطلوب چیست؟

نظام عدالت به مثابه انصاف آنطور که رالز می‌گوید در شرایط مطلوب یک جامعه دموکراتیک تحصیل می‌شود (نک. رالز، ۱۳۸۶: ۷۹). جامعه دموکراتیک از نظر رالز جامعه‌ای است مبتنی بر نظام منصفانه همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر که حقوق طبیعی افراد را پاس می‌دارد. در عوض جامعه مطلوب در نگاه مطهری نه تنها لیبرال دموکراسی نیست، بلکه جامعه‌ای مبتنی بر قوانین اسلامی به مثابه یک آموزه فراگیر است.

### ۳-۲-۴. بازتوزیع منابع چگونه باشد؟

گرچه نظریه عدالت رالز به افشار فرودست جامعه توجهی خاص دارد، بیشتر بر عدالت توزیعی که به گفته او آن را می‌توان «نمونه‌ای از عدالت رویه‌ای محض بدانیم» نظر دارد، نه بازتوزیع منابع. وقتی همه از قواعدی که به طور عمومی بازشناسی شده است پیروی و با یکدیگر همکاری کنند، صورت ویژه‌ای از توزیع به دست می‌آید که هرچه باشد عادلانه است (رالز، ۱۳۸۶: ۹۹). در مقابل، مطهری سیاست‌های بازتوزیعی مبتنی بر احکام فقهی چون خمس، زکات، انفاق و... را واجب دانسته است.

### ۴-۲-۴. سرشت و حدود آزادی

اصل اول نظریه عدالت که همه افراد جامعه در پس پرده جهل به آن شهادت می‌دهند، ناظر بر این است که هر فرد از حق لغو‌ناشدنی برخوردار است از آزادی‌های اساسی برابر با آزادی‌های دیگر کسان برخوردار است (رالز، ۱۳۸۶: ۸۴). آزادی‌های پایه‌ای از قبیل: آزادی وجدان و اندیشه، آزادی سیاسی، آزادی اجتماع و حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی و انسجام و یکپارچگی فردی (جسمی و روانی) و آزادی‌ها و حقوق تحت پوشش حکومت قانون (رالز، ۱۳۸۶: ۸۳).

مطهری از مفهوم آزادی مشروع معنای متفاوت از رالز افاده می‌کند. وی بر آزادی معنوی بیشتر تاکید دارد و متذکر می‌گردد که ابعاد گوناگون آزادی در دایره قوانین الهی محدود است و قداست آزادی در نقشی است که در حرکت در راه تعالی و رشد معنوی ایفا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۱-۱۵).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا دلالت مفهوم اساسی مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی بررسی شد. مفهوم مصالح عمومی جزئی مهم از نظام عدالت به مثابه انصاف نزد جان رالز است و تبیین معنای این مفهوم در نظام گفتمانی جمهوری اسلامی می‌تواند کلیدی برای بررسی جایگاه دوگانه خیر و حق در گفتمان حکومت اسلامی، به عنوان ابر گفتمانی که گفتمان‌های خردتر در جمهوری اسلامی ذیل آن مفصل‌بندی می‌شوند، باشد. مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی ذیل آموزه فراگیر دینی و در معنایی غایت‌شناسانه برای نیل به خیر اعلایی برآمده از آن آموزه فراگیر مفصل‌بندی می‌شود. برخلاف مفهوم مصلحت عمومی که در عدالت به مثابه انصاف رالز می‌توان استنباط کرد که حاصل قرارداد اجتماعی و ملحوظ در ساختار اساسی جامعه ملی است، معنای مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی

از یکسو معطوف به خیری است که آموزه فراگیر حکومت اسلامی تعیین می‌کند و از سوی دیگر نه افراد یک اجتماع ملی، بلکه مسلمانان مظلوم جهان را شامل می‌شود.

برای استنباط تأسیس نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های موجود در جمهوری اسلامی باید به آرای آیت الله مرتضی مطهری و آیت الله عبدالله جوادی آملی تمرکز شد که میان جریان‌ها و گفتمان‌های سیاسی متفاوت بیشترین اقبال را دارند و می‌توانند موجب همگرایی شوند. با تحلیل اندیشه این دو درباره عدالت، امکانات موجود در گفتمان جمهوری اسلامی برای حرکت به سوی عدالت به مثابه انصاف بررسی شد. حاصل کار آنکه اگر رالز از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی معاصر غرب است، مطهری و جوادی آملی نیز از بزرگ‌ترین متفکران اسلام‌شناس و شیعه معاصر هستند و آرای آن‌ها چه به خودی خود، چه به لحاظ اینکه نظریات سیاسی اجتماعی مختلف درون سنت فقه امامیه را شرح و تفسیر کرده‌اند، جایگاهی نظری تعیین‌کننده در گفتمان‌های هژمونیک کنونی در جمهوری اسلامی می‌تواند داشته باشد.

رالز بر آن بود که توزیع کالاهای پایه، به ویژه آزادی‌های پایه باید برابر باشد. نابرابری‌های توزیعی تنها به دو شرط قابل تحمل و توجیه‌اند. یکی بر اساس میزان تلاش و دیگری بازتوزیع به سود فرودست‌ترین افراد. از نظر مطهری، توزیع در سه سطح صورت می‌پذیرد: توزیع برابر در امکانات اولیه، توزیع متناسب با استحقاق فردی، و بازتوزیع دارایی‌ها به قصد توازن اجتماعی. جوادی آملی، بر ذات فراگیر مفهوم عدالت و تبدیل آن به آموزه فراگیر حقیقت تأکید دارد و بر خلاف رالز، عدالت را به سیاست محدود نمی‌کند. از این رو، دیدگاه مطهری و گفتمان منبعث از آن قرابت بیشتری به عدالت به مثابه انصاف می‌تواند داشته باشد. نتایجی که از بحث فوق می‌توان گرفت به قرار زیر است:

۱. از مهمترین نقاط همگرایی اندیشه عدالت نزد رالز و مطهری عبارت است از اینکه ذات عدالت بالاتر از آموزه‌های فراگیر و حتی فرادینی است، امکانات اولیه لازم است که مساوی توزیع شوند، در توزیع و بازتوزیع باید دو شرط استحقاق فردی و توانمندسازی فرودست‌ترین افراد در جامعه را که بدون دستگیری قادر به بیرون آمدن از آستانه فقر و ناتوانی نیستند ملاحظه کرد. اما نقاط واگرایی این دو در خاستگاه مشروعیت عدالت، شیوه بازتوزیع منابع و نیز برداشت از سرشت و کیفیت آزادی‌ها است.

۲. تفاوت اساسی عدالت سیاسی در نگاه جوادی آملی و جان رالز معطوف به اجرا و پذیرش

عدالت سیاسی نیست بلکه تفاوت ریشه‌ای و اساسی در اهداف و مبانی عدالت سیاسی است به طوری که عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی مطلق و نظر به حقیقت دارد در صورتی که در اندیشه رالز نسبی و نظر به سود و قدرت دارد. با وجود اعتقاد به پذیرش عدالت سیاسی توسط هر دو اندیشمند، عدالت سیاسی در اندیشه رالز به مثابه انصاف مبتنی بر پذیرش قاعده وضع نخستین و قرارداد اجتماعی توسط مردم و حاکمیت است که با وجود آراء و سلاقی مختلف منجر به وحدت می‌شود و این وحدت یک وحدت عرضی در جهت رسیدن به اهداف دنیوی است، در صورتی که در عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی به مثابه حقیقت و متکی بر شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن توسط مردم و حاکمیت است که منجر به وحدت می‌شود به طوری که این وحدت هم در طول و هم در عرض جهت رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی است.

۳. عدالت سیاسی به عنوان هدف در اندیشه جوادی آملی، ضرورت حرکت را نمایان می‌کند که بر این مبنا فساد و سکون در عدالت سیاسی راه ندارد در صورتی که در اندیشه رالز به دلیل ابزاری بودن عدالت سیاسی، حرکت معنا ندارد و سکونت بودن در دل آن نهفته است، در نهایت فساد به سکونت راه می‌یابد. در مجموع می‌توان چنین بیان کرد که برآیند عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی متعالیه است، در صورتی که برآیند عدالت سیاسی در اندیشه جان رالز لیبرالیستی.

| شباهت و تفاوت مفهوم عدالت مستنبط از گفتمان جمهوری اسلامی<br>(ترکیب آراء مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی) و عدالت به مثابه انصاف جان رالز |   |
|---|---|
| تفاوت   | شباهت   |
| ابتنای عدالت بر آموزه‌های فراگیر  | تساوی و نفی تبعیض                                   |
| منشأ مشروعیت عدالت  | رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق هر ذی‌حق به او       |
| نقش بازتوزیع اقتصادی  | رعایت استحقاق‌ها برای همه افراد جامعه               |
| جامعه هدف   | توزیع به میزان استحقاق و تلاش افراد                 |
| مفهوم آزادی شهروندان جامعه  | توزیع مساوی امکانات اولیه و لحاظ نابرابری‌های مشروع |
| اصالت شهروند به عنوان عضوی از جامعه ملی در برابر اصالت امت  | توجه به طبقه ضعیف و فقیر جامعه                      |
|   | ذات عدالت فرادینی است                               |

## منابع

- اصغری، محمود (۱۳۸۱)، «مسأله عدالت در آرای جان رالز و شهید مطهری»، فصلنامه اندیشه حوزه. شماره ۳۷، آذر و دی، صص ۱۳۱-۱۱۷.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳)، بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، ج ۲، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- پوچی، جانفرانکو (۱۳۸۴)، تکوین دولت مدرن، ترجمه بهزاد باشی، تهران: آگه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تسنیم، جلد هشتم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، جلد چهاردهم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، جلد شانزدهم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
- دادگر، یدالله و ابوالفضل پاسبانی، صومعه (۱۳۸۳)، «مقایسه متغیر کانونی در نظریه‌های عدالت آمارتیا سن، جان رالز و محمدباقر صدر»، فصلنامه اقتصاد و جامعه، سال ۱، شماره ۲، زمستان.
- رالز، جان (۱۳۸۶)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶)، جدال قدیم و جدید، تهران: نشر ثالث.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۷)، نظم و زوال سیاسی، ترجمه رحمن قهرمانپور، تهران: انتشارات روزنه.
- قلیح، وهاب (۱۳۸۹)، «معیارهای عدالت توزیعی، مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های جان رالز و شهید مطهری»، فصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره اول، پاییز و زمستان، صص ۱۶۴-۱۴۵.
- کریک، برنارد (۱۳۸۷)، دموکراسی، ترجمه پویا ایمانی. تهران: نشر مرکز.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۴)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۸)، گفتارها، ترجمه فریدون لطفی، تهران: نشر خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۲۰)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *بیست گفتار*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *آزادی معنوی*، تهران: صدرا.
- وینسنت، اندرو (۱۳۸۱)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.