



Research Paper

## The possibility of inferring the justice system as fairness from within the discourses of the Islamic Republic

**Afshin Habibzadehkolli:** PhD student in Political Science, Department of Political Science and International Relations, Faculty of Law and Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**Reza Akbari Noori\*:** Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**Khodayar mortazavi asl:** Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Received: 2023/04/06 PP 71-88 Accepted: 2023/06/06

### Abstract

The concept of justice and the system based on it has always been one of the important topics of political thought and philosophy. John Rawls, one of the greatest contemporary political philosophers of the West, in his book *Justice as Fairness*, tries to explain in a political understanding of justice, the necessities of realizing the greatest possible freedom and equality for the citizens of a democratic society. The theoretical framework of the article is the theory of justice as fairness and the research method is discourse analysis. The main question is to what extent is it possible to infer the justice system as fairness according to Rawls from the discourses of the Islamic Republic? In this connection, one of the main topics is the discussion about the ratio of public interests and individual and group interests, because according to Rawls, the justice system is the institutionalized area of public interests, which is due to the institutions of the basic structure of society, which is also associated with the existence of the country or The existence of the nation-state is ongoing. The aim is to examine the dual position of good (individual and group interests) and right (public interests) from Rawls' point of view in the discourse of the Islamic government as the super discourse of the Islamic Republic. In this regard, the opinions of Morteza Motahari and Abdullah Javadi Amoli, two well-known clerics, have been examined as the main conceptualizers of the analysis of the discourse of justice, from which the possibility of extracting a theory of justice close to justice as fairness can be calculated. The result is that Motahari's point of view is more capable of interpreting the justice system as fairness in the discourse of political Islam than Javadi Amoli's point of view.

**Keywords:** justice, Islamic Republic, public interest, right, good, discourse

**Citation:** Habibzadehkolli, A., Akbari Noori, R., mortazavi asl, Kh.(2023). **The possibility of inferring the justice system as fairness from within the discourses of the Islamic Republic.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 71-88.

## Extended Abstract

### Introduction

One of the central themes in the analysis of the relationship between the discourse of the Islamic Republic and John Rawls' concept of justice as fairness is the examination of the relationship between public interests and individual and group interests. John Rawls posits that the justice system represents a political framework grounded in a political understanding of justice, offering an elucidation of the prerequisites for achieving maximum freedom and equality for the citizens of a democratic society.

Within the framework of justice as fairness, freedom is realized within the justice system, which serves as the institutionalized realm of public interests. The justice system is then implemented by various institutions responsible for safeguarding public interests, or, as Rawls describes them, the institutions comprising the basic structure of society. These institutions encompass public entities, notably the judiciary, as well as social institutions such as the market, property, and family. They collectively ensure the legitimate liberties and equalities, or inequalities as required, among citizens within a cooperative system among free and legally equal individuals.

The significance of this discourse lies in its application to the justice-oriented approach of the Islamic Republic. It underscores the need to simultaneously consider both public interests and the interests of individuals and groups while aligning with the latest ideas presented in this domain. Equally important is the acknowledgment of how John Rawls meticulously resolved the conflict between the concepts of good and right within his framework.

The necessity for this discussion is closely tied to the fundamental values upon which the Islamic Republic was founded, namely, the emphasis on the freedom and democracy of the system. As highlighted earlier, Rawls' justice as fairness provides a framework for realizing the highest attainable levels of freedom and equality for the citizens of a democratic society, making it relevant to the principles on which the Islamic Republic is built.

### Methodology

From a typological perspective, our research falls within the theoretical or foundational category. In terms of the descriptive method, we employ a discourse analysis approach. Concerning the research strategy, our approach is qualitative and comparative. Lastly, our data is sourced from both primary texts and documents that reflect opinions and discursive positions, as well as secondary analyses.

The methodology employed in our research revolves around discourse theory. Our research method comprises several key steps:

Establishing the theoretical and conceptual foundations of justice as fairness. Designing the research method for discourse analysis. Referencing the concept of expediency within the discourse of the Islamic government. Analyzing the feasibility of deriving the principles of justice as fairness from within the discourses of the Islamic Republic.

Comparing the theories of justice derived from Islamic discourse with justice as fairness.

### Results and discussion

In this article, we explored the implications of the fundamental concept of expediency within the discourse of an Islamic government. The concept of public interest is a significant component of the justice system, akin to John Rawls' idea of fairness. Understanding the significance of this concept within the framework of the Islamic Republic's discourse can be instrumental in analyzing the dual roles of the good and the right within the discourse of the Islamic government, which serves as a super discourse encompassing the various smaller discourses within the Islamic Republic. In the discourse of the Islamic government, the concept of expediency is articulated within the comprehensive religious doctrine in a teleological sense, aiming to achieve the highest good as derived from that overarching doctrine. Unlike the concept of public expediency, which can be inferred from Rawls' justice as fairness, stemming from a social contract and applied to the foundational structure of a national society, the concept of expediency within the discourse of the Islamic government, on one hand, is oriented towards the good as determined by the

comprehensive doctrine of the Islamic government. On the other hand, it encompasses not just the people of a national community but also the oppressed Muslims worldwide. To deduce the establishment of the justice system as fairness from the existing discourses within the Islamic Republic, our focus was primarily on the viewpoints of Motahari and Javadi Amoli, as they have garnered significant influence among various political currents and discourses, facilitating potential convergence. By analyzing their thoughts on justice, we assessed the opportunities available within the discourse of the Islamic Republic to align with justice as fairness. The outcome reveals that, much like Rawls in the Western context, Motahari and Javadi Amoli are preeminent contemporary Islamic and Shiite thinkers. Their perspectives, either independently or as interpreters of various social and political theories within the tradition of Imami jurisprudence, hold a decisive theoretical position within the prevailing discourses in the Islamic Republic. Rawls posited that the distribution of fundamental goods, particularly basic liberties, should be equitable. Distributional inequalities can only be justified under two conditions: when they are based on individual effort or when redistribution occurs to benefit the most disadvantaged individuals. Motahari, on the other hand, delineates three levels of distribution: equal distribution of basic amenities, distribution based on individual merit, and the redistribution of resources to achieve social equilibrium. Javadi Ameli emphasizes the inclusive nature of the concept of justice and expands it into a comprehensive doctrine of truth. In contrast to Rawls, he does not confine justice solely to politics. Consequently, Motahari's perspective and the discourse stemming from it can be closely associated with the concept of justice as fairness.

### Conclusion

One of the most significant points of convergence between the perspectives of justice according to Rawls and Motahari is the belief that the essence of justice transcends

comprehensive and even religious doctrines. They both advocate for the equal distribution of basic amenities and emphasize that in both distribution and redistribution, two conditions must be met: individual merit and the empowerment of the most disadvantaged members of society. They recognize that those who are trapped in poverty and disability cannot escape without assistance. However, the points of divergence between these two thinkers lie in the origin of the legitimacy of justice, the method of resource redistribution, and their perceptions of the nature and quality of freedoms. The fundamental distinction in their views on political justice is not merely about the implementation and acceptance of political justice; it stems from their differing goals and foundational principles. In Javadi Ameli's perspective, political justice is absolute and aligned with truth, whereas in Rawls' view, it is relative and aligned with profit and power. While both thinkers believe in the acceptance of political justice, Rawls' concept of justice as fairness relies on the acceptance of the rule of the original position and the social contract by both the people and the government. This leads to unity despite differing opinions and preferences, with a focus on achieving worldly objectives. This unity is horizontal in nature. In contrast, in Javadi Ameli's conception of political justice, it is considered as a manifestation of truth and depends on the recognition of truth and its implementation by both the people and the government. This leads to unity that encompasses both horizontal and vertical directions, aiming for both worldly and otherworldly goals. The goal of political justice, as envisioned by Javadi Ameli, emphasizes the necessity of continuous progress and movement, preventing corruption and stagnation within the realm of political justice. In Rawls' perspective, due to the instrumental nature of political justice, movement holds little significance, and it is prone to corruption, as its essence lies in utilitarianism. In summary, it can be argued that the outcome of political justice in Javadi Ameli's thought is profound and sublime, whereas in John Rawls' thought, it leans more towards liberalism.



## مقاله پژوهشی

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

**افشین حبیب‌زاده کلی:** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

**رضا اکبری نوری:** استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

**سید خدایار مرتضوی اصل:** استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷ صص ۷۱-۸۸ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶

#### 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 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 گفتمان‌های 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 نهادینه‌شده مصالح عمومی است که به واسطه نهاد های ساختار اساسی جامعه که آن نیز ملازم با وجود کشور یا دولت-ملت است جاری می‌شود. هدف بررسی جایگاه دوگانه خیر (مصالح فردی و گروهی) و حق (مصالح عمومی) از دیدگاه رالز در گفتمان حکومت اسلامی به عنوان ابر گفتمان جمهوری اسلامی است. در این راستا آراء مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی دو روحانی سرشناس به عنوان مفهوم‌پردازان اصلی تحلیل گفتمان عدالت، که بالقوه امکان استخراج نظریه عدالت نزدیک به مثابه انصاف را می‌توان از آن احصا کرد، بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد دیدگاه مطهری استعداد بیشتری برای تفسیر نظام عدالت به مثابه انصاف در گفتمان اسلام سیاسی را دارد تا دیدگاه جوادی آملی.

**واژه‌های کلیدی:** عدالت، جمهوری اسلامی، مصالح عمومی، حق، خیر، گفتمان.

**استاد:** حبیب‌زاده کلی، افشین؛ اکبری نوری، رضا؛ مرتضوی اصل، سید خدایار. (۱۴۰۲). امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان

های جمهوری اسلامی. فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۷۱-۸۸.

## مقدمه

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. جان رالز معتقد است نظام عدالت 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 نهاد های متولی مصالح عمومی یا به گفته رالز، نهادهای ساختار اساسی جامعه که دربردارنده نهادهای عمومی به‌ویژه دادگستری و نهادهای اجتماعی مانند بازار و مالکیت و خانواده است و آزادی‌ها، برابری‌های و 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» (رالز ۱۳۸۳ : ۲۲). 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. بدین‌سان 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 در واقع همان «حق» هستند که در نهادهای حقوقی بی‌طرف تبلور یافته‌اند و مصالح غیرعمومی می‌توانند شامل «خیر» های فردی و گروهی شوند که در نظام عدالت مجاز یا غیرمجاز شمرده می‌شوند. آن‌ها که غیرمجازند، در واقع خیرهای ذهنی‌ای هستند که به واسطه ویژگی‌هایشان - که می‌توانند مبتنی به یک آموزه فراگیر یا انحصارطلب در عرصه سیاسی یا گونه‌ای از آنارشیسم باشند - نظام عدالت به مثابه انصاف را تهدید می‌کنند.

اهمیت مقاله مذکور در تطبیق رویکرد عدالت محور جمهوری اسلامی و لزوم توجه همزمان به مصالح عمومی و مصالح فردی و گروهی با آخرین نظریات طرح شده در این زمینه است و مهم‌تر توجه به روشی است که جان رالز با ظرافت کامل توانست به وسیله آن به حل تعارض خیر و حق بپردازد. ضرورت این بحث به میزان ضرورت توجه به ارزش‌هایی است که جمهوری اسلامی بر آن بنا شده است و آن توجه به آزادی و جمهوریت نظام است و همانطور که در سطور بالا ذکر شد عدالت به مثابه انصاف رالز توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک است.

## پیشینه و مبانی نظری تحقیق

یکی از مهمترین و اثرگذارترین متون اندیشه سیاسی در قرن بیستم، نظریه عدالت جان رالز است که می‌کوشد شرحی از تقدم حق بر خیر را در ذیل یک نظام عدالت سیاسی منصفانه خردبنیاد ارائه دهد. ما در این مقاله کلیات نظریه عدالت به مثابه انصاف رالز را به‌عنوان چهارچوب نظری خود درباره امکان استنباط نظام عدالت به‌مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی می‌پذیریم و سعی می‌کنیم این امکان را در گفتمان‌های سیاسی جمهوری اسلامی ایران، با توجه به استعداد آن‌ها برای تأسیس یک نظام عدالت سیاسی منصفانه بسنجیم. رالز را مهمترین متفکر سیاسی که در نیمه دوم سده بیستم، به بحث عدالت و نسبت حق و خیر وارد شد، می‌دانند. او که بسیار از امانوئل کانت و هگل تأثیر پذیرفته بود و سخت منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، کتابی تحت عنوان نظریه عدالت در ۱۹۷۱ میلادی نگاشت و نظریه خود را تا آخر عمر، در سال‌های آغازین نخست سده بیست و یکم ادامه داد. آخرین اثر او، عدالت به مثابه انصاف؛ بازگویی یک نظریه است که نتیجه بازنگری‌های او بر نظریه عدالت است. ما منبع اصلی خود را در بخش بعدی همین کتاب قرار می‌دهیم.

جان رالز برای توضیح چرایی تقدم حق بر خیر، یک نظام عدالت سیاسی را از نظر فلسفی مطرح می‌کند که اولاً آزادی شهروندان در درون آن محقق می‌شود، دوماً آزادی را فراتر از امیال شخصی در نظر می‌گیرد. رالز، در توجیه فلسفی نظام عدالت به مثابه انصاف، نسخه‌ای منطقی از نظریه قرارداد اجتماعی را پیش می‌کشد که در آن شهروندان نوعی در وضعیت برابری و آزادی، و در حجابی از بی‌اطلاعی و «جهل» درباره موقعیت اجتماعی، طبقاتی، مذهبی و ... خود در نظام اجتماعی-سیاسی‌ای که می‌خواهند بنیان گذارند، بر اصول کلی عدالت اجماع می‌کنند. اشخاص پیشاپیش اصل آزادی برابر را می‌پذیرند و این کار را بدون آگاهی از اهداف جزئی‌تر خود انجام می‌دهند. بنابراین آن‌ها تلویحاً توافق

می‌کنند که برداشت‌هایشان از خیر خود را با مقتضیات اصول عدالت هماهنگ کنند، یا دست کم بر درخواست‌هایی که مستقیماً ناقض آنهاست، پای نشارند. اصول حق و بنابراین اصول عدالت محدودیت‌هایی اعمال می‌کنند بر این نکته که کدام خرسندی‌ها دارای ارزش است و نیز قید‌هایی می‌نهند بر این نکته که چه برداشت‌هایی از «خیر» معقول است. تبیین تقدم عدالت تا حدودی بر این عقیده استوار است که علائق و منافعی که مستلزم نقض عدالت‌اند فاقد ارزش‌اند.

رالز، بر اساس مقدمات فلسفی و منطقی که طرح می‌کند، دو اصل اساسی برای عدالت برمی‌شمرد؛ الف: هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های پایه برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، دارای حق لغوناشدنی یکسان است؛ ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست اینکه این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آن‌ها به روی همه باز است؛ و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت) (رالز، ۱۳۹۴: ۸۴).

منظور از ساختار پایه جامعه، نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی آن و چگونگی سازگاری آن‌ها به یکدیگر در یک نظام واحد همکاری است. در واقع نهادهای کشور که در غیاب کشور اساساً آزادی و حقوق معنا ندارند. به گفته رالز، «ما فرض می‌کنیم که شهروندان در جامعه‌زاده می‌شوند و به‌طور معمول کل زندگی خود را در نهادهای پایه جامعه خواهند گذراند» (۸۰). پس از آنکه وجود کشور را مفروض می‌گیریم، باید در نظر داشت که نهادهای ساختار پایه باید به ترتیبی طراحی شوند که آزادی‌ها و برابری‌های / نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین کنند. به‌واسطه این نهادهاست که عدالت به مثابه انصاف شرایط امکان می‌یابد. از آنجا که فرد در جامعه به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند، سرشت و نقش ساختار پایه بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به شدت تأثیر می‌گذارد و در تعیین اصول درست عدالت در جامعه نقش دارد. اصل دوم عدالت می‌کوشد که به پرسش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندان آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند، و در عین حال، شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند، پاسخ دهد.

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 پایه مربوط می‌شوند». این ساختار پایه ملازم با نظام حکومتی مبتنی بر قانون اساسی یا «دولت با اساس» (به تعبیر محمدعلی فروغی) است که در آن قدرت سیاسی دولت مبتنی بر قدرت سیاسی شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی است. دیدگاه جان رالز نقدی بر لیبرالیسم فایده‌گرایان و امتناع آن‌ها از برگرفتن حق از خیر است. درواقع دیدگاه رالز تداعی تقابل میان آموزه‌های «غایت‌شناختی» و «وظیفه‌گرایانه» است و رالز، از موضع آموزه دوم دفاع می‌کند. این دیدگاه متضمن تقدم وظیفه بر خیر و لذت است. فراتر، ناظر بر تقدم پرسش درباره آزادی و خودآیینی اخلاقی بر انقیاد تحت «خیر اعلی» است که توسط طبیعت بشر تعیین می‌شود. پیروی از قانون و آزادی ذیل قانون منتج از اراده انسانی، همانا خودآیینی اخلاقی انسان در کشور یا جامعه مبتنی بر قانون است، و در مقابل، پیجویی خیر مبتنی بر لذت یا خیر برخاسته از منبعی برون از عقل، همانا انقیاد تحت یک عامل طبیعی یا فراعقلی است.

برای بررسی پیشینه استنباط عدالت به مثابه انصاف از نظریه‌های موجود در گفتمان انقلاب اسلامی باید به نظرات پژوهشگران در خصوص مفاهیم اساسی مانند عدالت، دولت ملی، مصلحت و خیر عمومی مراجعه کرد. بی تردید در زمینه مفاهیم ذکر شده پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است اما همانطور که قبلاً توضیح داده شد، 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. و از آنجایی که در نظام عدالت به مثابه انصاف، آزادی در درون نظام عدالت که حوزه نهادینه‌شده مصالح عمومی است، محقق می‌شود لذا تمرکز خود را بر مفهوم پایه این بحث یعنی مصلحت و خیر عمومی معطوف می‌نماییم.

رالز در حالی که از منتقدان سرسخت فایده‌گرایی است معتقد است 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، و ضمن اینکه مصالح فردی و گروهی را در کنار مصالح عمومی به رسمیت می‌شناسد معتقد است حق بر خیر تقدم دارد. در واقع رالز سعی دارد به جمع میان مصالح فردی و گروهی با مصالح عمومی بپردازد و این کار را با ظرافت هر چه تمام به انجام می‌رساند.

حال باید دید مصالح عمومی و مصالح فردی و گروهی چه جایگاهی در فلسفه سیاسی اسلام و گفتمان‌های وابسته به آن در نگاه پژوهشگران پیشین داشته است.

دکتر بشیریه در خصوص ماهیت مصالح عمومی در فلسفه سیاسی معتقد است، فلسفه سیاسی در موضوعات حوزه زندگی عمومی و پیشبرد کیفیت آن بحث می‌کند و حوزه سیاسی را با مصالح عمومی یکسان می‌شمرد. از نظر ایشان موضوع فلسفه سیاسی، کل دولت یا جامعه سیاسی است و فلسفه سیاسی به موضوعاتی که به زندگی عمومی انسان‌ها و ارتقای آن مربوط است می‌پردازد (بشیریه، ۱۳۷۴). نظریه‌هایی

که در فلسفه سیاسی ارائه می‌شود به ناچار همراه با فرضیاتی درباره نهاد و سرشت انسان است و همین برداشت خاص از طبع انسان است که شاکله اساسی یک فلسفه سیاسی را به وجود می‌آورد. یکی از این مقولات اساسی نگرش فردگرایانه و یا جمع‌گرایانه است (همان).

علیرضا لشکری در خصوص تفاوت دیدگاه اسلام با فایده‌گرایی در مورد مصلحت معتقد است، یکی از تفاوت‌ها میان مصلحت‌جویی در اسلام و فایده‌گرایان در نوع نگرش دینداران به هستی و از جمله اعتقاد آن‌ها به آخرت و جهان‌آپسین و نقش آن در تعیین غایت فعل اخلاقی ظهور می‌کند. در دیدگاه فایده‌گرایی لذت ولو معنوی براساس مدرکات نفسانی و فهم و تشخیص هر فرد شکل می‌گیرد و در نتیجه تنها مرجع تشخیص لذت و مصلحت، خود فرد است. اما در اسلام لذت همان سعادت فرد است و همه اشکال آن لزوماً با حس و حتی عقل انسان درک نمی‌شود و در مواردی این لذات از سوی خالق جهان به انسان معرفی می‌شود (لشکری، ۱۳۹۶).

معینی علمداری در این خصوص معتقد است، از نظر مکاتبی نظیر فایده‌گرایی ماهیت مصلحت عمومی متفاوت از مصلحت افراد نبوده و همان جمع‌جویی این مصلحت‌ها است و از نظر برخی دیگر وجود مصلحت عمومی متفاوت و مستقل از وجود مصلحت‌های تک‌تک افراد جامعه بوده و باید بین مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی تمیز قایل شد. مصلحت عمومی را نباید به جمع مصلحت‌های فردی تقلیل داد و بنابراین نمی‌توان مصلحت عمومی را تعدیل مصلحت‌های فردی به گونه‌ای که بهترین نتیجه را برای جمع داشته باشد، تعبیر کرد (معینی علمداری، ۱۳۷۸). دیدگاه‌های یاد شده در واقع دوسر یک طیف محسوب می‌شوند. بدین ترتیب مصلحت عمومی به ملاکی برای داوری درباره سازماندهی این دو حیطة تبدیل می‌شود (همان).

امام خمینی در خصوص موضوع حکومت در عصر غیبت معتقد است ولایت فقیه شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول خدا ص است و پیامبر خدا افزون بر پیام‌آوری و تبلیغ احکام الهی دارای منصب‌های قضاوت میان مردم و زعامت جامعه اسلامی بودند (امام خمینی، ۱۳۸۷) از دیدگاه امام خمینی امامان معصوم ع جانشینان پیامبر اکرم ص و پس از آن‌ها فقهای جامع‌الشرایط دارای دو منصب اخیر یعنی قضاوت و زعامت هستند و می‌توانند در راستای مصالح اسلام و مسلمین احکامی صادر کنند (همان، ۱۳۸۸) و تأکید می‌کنند حاکم جامعه اسلامی بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین عمل می‌کند (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۰).

از نظر جامعه‌گرایان دولت وظیفه دارد وسایل لازم برای تربیت خوب و با فضیلت را برای شهروندان فراهم کند. بدین ترتیب بر خلاف نظر لیبرال‌های کلاسیک دولت بی‌طرف نبوده و توسعه ادراک اخلاقی و درستکاری از وظایف اولیه دولت محسوب شده و دولت باید نقش فعالی برای دفاع از جامعه و ارزش‌هایش به عهده بگیرد (جاویدی و مهرمحمدی، ۱۳۸۵).

## مواد و روش تحقیق

تحقیق ما از منظر گونه‌شناسی در طبقه نظری یا بنیادی جای دارد و از منظر روش و متد توصیفی با روش تحلیل‌گفتمان است. از نظر استراتژی تحقیق، کیفی و قیاسی است و سرانجام، داده‌های آن برگرفته از متون و اسناد دست اول بازتاب‌دهنده آراء و مواضع گفتمانی و تحلیل‌های دست دوم است.

روش‌شناسی تحلیل موضوع تحقیق ما مبتنی بر نظریه گفتمان است. نظریه گفتمان نظریه‌ای برآمده از نحله پساساختارگراست که می‌کوشد میان متن و زمینه (text and context) تلفیقی ایجاد کند و معانی نشانه‌ها، نمادها، رفتارها و کنش‌های اجتماعی را در زمینه نظامی از معانی و مناسبات فکری و مادی بشناسد. از این منظر، تبیین نمودهای متکثر و متنوع واقعیت در قالب گفتمان به عنوان ابزاری برای دسترسی به شناخت از یک سو، و تلاش برای تلفیق سوژه و ابژه، در قالب یک روایت گفتمانی، قابلیت خوبی در تبیین فضا و شرایط اجتماعی گوناگون در اختیار پژوهشگر می‌گذارد. وقوع انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، نظامی از معانی و ایده‌ها را مستقر کرده که تحلیل آن‌ها نیازمند رویکردی تفسیری برای شناخت پیچیدگی‌ها و معانی تلویحی نشانه‌ها و کنش‌های نمادین در سیاست ایران است. از این جهت، ما رویکرد گفتمان را برگزیده‌ایم که ابزار تحلیلی خوبی برای تفسیر معانی روشن و تلویحی عقاید و کنش‌های سیاسی و نسبت آن‌ها با نظام معانی مسلط در سیاست ایران در اختیار می‌گذارد.

از نظر روش تحقیق: مقاله ما چند مرحله خواهد داشت:

۱. طرح مبانی نظری و مفهومی عدالت به مثابه انصاف

۲. طرح ابزارهای روش تحقیق تحلیل گفتمان

۳. اشاراتی درباب مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی

۴. تحلیل امکان استیاط اصول عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی

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

## بحث و ارائه یافته‌ها

### اشاراتی درباب مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی

پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی ایران، مواجهه با دنیای مدرن و عقلانیت مدرنی که محور گفتمان جهانی مدرنیته بود اجتناب‌ناپذیر بود. واکنش دولت اسلامی می‌توانست بر طیفی از الگوی‌های 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.

**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.

**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.

**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 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 مواجهه 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 (اصغری، ۱۳۸۶، ۲۵۶). 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 دوپایه استوار شده: نهادینه‌کردن باورهای گفتمانی در قالب نهادهای حکومتی و برپایی نظم سیاسی درون نظام، و نیز حفظ بیرونی آن از غیریت‌های گفتمانی.

**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.

**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 درصد برخورد غیرشخصی‌تر با شهروندان بوده، قوانین را اعمال کرده، کارمند استخدام می‌کنند و بدون طرفداری از یک گروه خاص سیاست



هایی 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.

### 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 شهروان به عنوان قانون زنده با کلیت دولت در وحدت بود و مبین اراده خدا. لویی 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 صورت بندی شد. این سده‌ها را در تاریخ سیاسی اروپا دوره شکل‌گیری دولت مدرن از خلال جنگ‌های داخلی پادشاهی‌ها و فودال‌ها و نیروهای شورش و مزدوران، و جنگ‌های مکرر میان پادشاهی‌های فرانسه و پروس و اسپانیا و سوئد و لهستان و ... دانسته‌اند که در نتیجه، هم نهاد های 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 می‌شود برپا کرد، نه به واسطه نهاد کلیسا یا اربابان فئودالی و وعده اخروی مبنی بر اینکه عذاب دنیوی به پادشاه آن جهانی 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 فرامرزی 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-فرامرزی 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.

### 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، همچنان که 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 این رو، 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 اقتضات 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 درون گفتمان انقلاب اسلامی برای آشتی با ایده ملت است.

### 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. قدرت‌محوری 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 غایب‌اند 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 این رو، 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 ایدئولوژی محور، 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 آنجا که 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 خاص گرایانه که آشکارا در تعارض با اصالت منافع ملی باشد یا اهدافی فراتر از منافع عمومی شهروندان کشور را غایت خود بدانند، مانند اهداف جهان‌وطنانه مارکسیستی خارج از دایره سیاست تعریف می‌گردند.

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 ماکیاوول شروع شد. از نظر ماکیاوول که در کتاب‌های شهریار (۱۳۹۴) و گفتارها (۱۳۹۸) نظریه واقع‌گرایانه سیاست را مطرح کرد و بنیاد علم سیاست جدید را پایه‌ریخت، 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 توصیه

های 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.

### 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 بهره برداری 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، امکان‌پذیر 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.

### 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.

### 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 آموزه ای 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 مبنای گفتمان‌های موجود با مبنای حق، عناصری از مبنای 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 مبنای نظری گفتمان‌های کنونی جمهوری اسلامی یافت.

### امکان استنباط عدالت به مثابه انصاف در گفتمان‌های جمهوری اسلامی

استخراج و استنباط مفهومی از نظام «عدالت به مثابه 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 آشخور 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 حق‌محوری را بیابند. در این راستا دو نظریه‌پرداز منتقد 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 می‌نمایند. از این‌رو، در ادامه آراء مرتضی مطهری و جوادی آملی دو روحانی سرشناس و مورد رجوع گفتمان‌های عمده جریان‌های سیاسی کشور مورد بررسی قرار خواهند گرفت و نظام پیشنهادی خود را بر اساس نقاط مشترک هر یک توضیح خواهیم داد.

### دیدگاه 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 قطع نظر 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 ۶۴-۷۰؛ 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 فردینی 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.

**الف. توازن:** در دیدگاهی که یادآور فلسفه سنتی 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.

**ب. برابری و نفی تبعیض:** مساوات به معنای برابری مطلق نیست چراکه برابری مطلق در اقتصاد، انطور 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 اختلاف ها و تفاوت‌هاست (نک. مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۹). از این‌رو، مفهوم عدالت بدین معنا نیست که مردم از همه نظر مساوی و در یک مرتبه‌اند. جامعه مقامات و درجاتی خودانگیزه 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).

**ج. 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 اولویت ها: «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).

**د. 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 تأکید 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» (همان).

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

۱- 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).

۲- 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).

۳- همانطور که نظریه عدالت به مثابه انصاف نیز مقرر می‌داشت شرایط اقتصادی و معیشتی اولیه‌ای باید برای همه افراد محقق و آزادی اقتصادی نباید مخل 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.

### دیدگاه 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 ساختی 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 برستن توشه آخرت است و دلالت این معنا در زندگی اجتماعی نیز بر پیوند بیر 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 مؤلفه‌های 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: ۱۸۸ - ۱۹۳). 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 بدین‌سان 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 به‌مثابه «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 به‌مثابه یک موجود حقیقی دارای مشخصات نیست اما به‌صورت یک موجود اعتباری دارای علائم مشخصی هست و از روی آن‌ها قابل‌شناسایی است و برای شناسایی آن باید به معصوم مراجعه کرد تا بتوان به مصداق صحیح آن دست‌یافت» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)؛ بنابراین، انسان با اتکالی بر ابزارهای سه‌گانه 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 به‌طور 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» (همانجا: 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 یافته‌اند به‌طوری که اگر یکی نباشد عدالت محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۱ - ۸۳). 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 به‌طوری که در یک جامعه با وجود سلاقی و افکار و اندیشه‌های مختلف وحدت بین مردم و حکومت ایجاد می‌شود که منجر به عدالت در حیات سیاسی می‌گردد.

### 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 ضعف های 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.

## همگرایی‌ها

### الف. 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 تأیید 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). از این نظر، عدالت اصل حاکم بر احکام است نه ذیل آن‌ها.

### ب. مزایای اولیه باید به طور 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 پاسانی 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.

### ج. 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 مشاغل مصداق می‌تواند داشته باشد که در موقعیت برابری عادلانه فرصت‌ها عرضه می‌شود و ورود به آن‌ها برای همه کس مهیاست.

### د. 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 مخل 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 تأکید می‌کند.

## واگرایی‌ها

### الف. 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.

### ب. 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.

### ج. باز توزیع منابع چگونه باشد؟

گرچه نظریه عدالت رالز به اقشار 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 باز توزیع 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 باز توزیعی مبتنی بر احکام فقهی چون خمس، زکات، انفاق و... را واجب دانسته است.

### د. 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 لغو ناشدنی 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 (همانجا: ۸۳).

مطهری از مفهوم آزادی مشروع معنای متفاوت از رالز افاده می‌کند. وی بر آزادی معنوی بیشتر تأکید 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 و ارائه پیشنهادها

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، بر آرای مطهری و جوادی آملی متمرکز شدیم چرا 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 باز توزیع به سود فرودست‌ترین افراد. از نظر مطهری، توزیع در سه سطح صورت می‌پذیرد: توزیع برابر در امکانات اولیه، توزیع متناسب با استحقاق فردی، و باز توزیع 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. یافته‌هایی که از بحث فوق حاصل می‌شود 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 مینا 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.

## References

1. Asghari, M. (2007). The issue of justice in the opinions of John Rawls and Shahid Motahari. *Andisheh Hozha Quarterly*, 37.
2. Bashirieh, H. (1995). *Dolat Aql*. Tehran: New Science Publishing Institute.
3. Crick, B. (2008). *Democracy*. (Imani dynamic translation). Tehran: Nahr-e-Karzan.
4. Dadgar, Y., & Pasbani Soumea, A. (2013). Comparison of the focal variable in the theories of justice of Amartya Sen, John Rawls, and Mohammad Bagher Sadr. *Quarterly Journal of Economy and Society*, 1(2).
5. Fukuyama, F. (2018). *Political Order and Decline*. (R. Kahramanpour, Trans.). Tehran: Rozeneh Publications.
6. Imam Khomeini, R. (2008). *Bada'e al-Darr*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
1. Imam Khomeini, R. (2008). *Imam's Book*, Volumes 10, 20, 21. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
7. Imam Khomeini, R. (2009). *Velayat Faqih, Islamic Government*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
8. Javadi Amoli, A. (1999). *Principles of ethics in the Qur'an*. Qom: Israa.
9. Javadi Amoli, A. (2005). *Tasnim*. The eighth volume. Qom: Israa. [in Persian]
10. Javadi Amoli, A. (2008). *Tasnim*. The fourteenth volume. Qom: Israa.
11. Javadi Amoli, A. (2008). *Tasnim*. The sixteenth volume. Qom: Israa.
12. Javidi, T., & Mehromohammadi, M. (2006). Comparative approach to the educational implications of democracy theories, the challenge between liberal, collectivist, and understanding theories. *Islamic Studies*, 71. [in Persian]
13. Lashkari, A. (2016). Individual and public benefits from the perspective of Islam and competing schools. *Iran's Economic Essays*, 14(27).
14. Machiavelli, N. (2014). *Shahriar*. (D. Ashouri, Trans.). Tehran: Ad.
15. Machiavelli, N. (2018). *Speeches*. (F. Lotfi, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing House.

16. Moini Alamdari, J. (1999). The relationship between public interest and individual freedom. Journal of Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, 44, 149-174.
17. Motahari, M. (1989). Islam and the requirements of time vol.1. Qom: Sadra.
18. Motahari, M. (1990). Twenty words. Tehran: Sadra.
19. Motahari, M. (2001). An overview of the basics of Islamic economics. Tehran: Hikmat.
20. Motahari, M. (2008). Spiritual freedom. Tehran: Sadra.
21. Pucci, G. (2005). Formation of the modern state. (B. Bashi, Trans.). Tehran: Yes.
22. Qulij, W. (2009). Measures of distributive justice, a comparative study of the views of John Rawls and Shahid Motahari. Islamic Economic Studies Quarterly, 3(1).
23. Rawls, J. (2004). Justice as fairness. (I. Sabeti, Trans.). Tehran: Qaqnoos Publications.
24. Rawls, J. (2006). Justice as fairness. (I. Tabeti, Trans.). Tehran: Phoenix.
25. Rawls, J. (2014). Justice as fairness. (I. Tabeti, Trans.). Tehran: Phoenix.
26. Skinner, Q. (2013). Foundations of Modern Political Thought Vol. 2. (K. Firouzmand, Trans.). Tehran: Ad.
27. Tabatabai, J. (2006). Old and new conflict. Tehran: Third publication.
28. Vincent, A. (2002). State theories. (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Ney Publishing.