

عدالت به مثابه «تعدیل»؛ درآمدی بر نظریه امام خمینی (ره) در باب عدالت ملی و بین‌المللی

دکتر اصغر افتخاری*

چکیده: عدالت را باید از جمله اصول و فضائلی نام برد که در مقام کاربرد دارای وسعت و گستره‌ای وسیع است و لذا پرسش از نسبت عدالت با پدیده‌های دیگر در حیات انسانی، سؤالی دیرینه ارزیابی می‌شود که هر روز به ابعاد و سطوح آن افزوده می‌شود. نوشتار حاضر به طرح سؤال از نسبت عدالت با دو حوزه اصلی سیاسی (یعنی ملی و بین‌المللی) پرداخته است. به منظور ارائه پاسخی بومی به این سؤال، نیز سیره امام خمینی (ره) را مبنای تحلیل قرار داده که از دو ویژگی «اصالت» و «به روز بودن» برخوردار است.

از رهگذر تحلیل اندیشه و عمل امام (ره) در حوزه عدالت سیاسی، نویسنده به دو چهره متفاوت - اما مکمل - از عدالت دست یافته که در قالب «نظریه ایجابی عدالت» و «نظریه سلبی عدالت» ارائه کرده است. مطابق نظریه ایجابی، عدالت از طریق تعدیل فرهنگی، اخلاقی و قانونی در ایجاد سیاست دینی ایفای نقش می‌کند، حال آنکه در قالب نظریه سلبی، عدالت از طریق توان‌مندی، توفیق، قانون‌گرایی و اقتدار شناسانده می‌شود. آنچه این دو وجه از عدالت را به هم مرتبط می‌سازد، رعایت اصل «تعدیل» در مقام شناخت، تعریف و کاربردی کردن عدالت است که در اندیشه و عمل امام (ره) نمود تمام دارد.

کلیدواژه: عدالت، سیاست، اسلام، امام خمینی (ره)، سیاست داخلی، سیاست خارجی، اخلاق

* استادیار رشته علوم سیاسی در دانشگاه امام صادق (ع)
- <http://www.Eftekhary.ir>
- Eftekhari_asg @ yahoo.com

مقدمه

«... اسلام [روابط و مناسبات را] تعدیل می‌کند» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۷۲).

عدالت علی‌رغم تمام اهمیتی که در فلسفه سیاسی دارد، تاکنون کمتر به عنوان مضمونی محوری در حوزه «روابط بین‌الملل» مطرح بوده؛^۱ این در حالی است که شأن کاربردی عدالت در گفتمان اسلامی بسیار وسیع است و قابلیت بهره‌برداری برای مدیریت مناسبات در سطوح مختلف را دارد. این مهم در اندیشه و عمل امام خمینی (ره) نمود بارزی دارد و می‌توان از آن به کاربرد دوگانه عدالت در سطوح ملی و بین‌المللی یاد کرد که نسبت به رویکردهای تکسویه موجود، جامع‌تر و اثرگذارتر است. نوشتار حاضر تلاشی برای پاسخ‌گویی به این سؤال مهم است که «منطق حاکم بر فهم و کاربردی کردن عدالت در دو سطح ملی و بین‌المللی، مطابق با سیره امام خمینی (ره)، کدام است؟» برای این منظور نخست، دو سطح تحلیل ملی و بین‌المللی «عدالت» معرفی و بر اساس آن منطق عملیاتی برای تحقق عدالت در هر دو سطح، معرفی می‌گردد. این واقعیت که معنا، مصادیق و سیاست‌های مبتنی بر عدالت، در دو سطح مذکور، متفاوت از یکدیگر است، ما را به آنجا رهنمون می‌شود تا تصویری جامع از «عدالت در عمل» را ترسیم کنیم و مورد توجه قرار دهیم که در آن مقتضیات ناشی از دو فضای داخلی و خارجی، لحاظ و رعایت شده باشد.

از این منظر پرسش از چیستی عدالت به سؤالی بنیادی‌تر تقلیل می‌یابد که در آن «منطق کاربردی عدالت» مورد سؤال است. به عبارت دیگر چنان نیست که بتوان تعریفی واحد از عدالت که در حوزه‌های مختلف مرجعیت داشته باشد، ارائه داد بلکه لازم می‌آید تا عدالت را متناسب با فضای گفتمانی حوزه مورد بحث، بازخوانی و تعریف کرد.^۲

ویژگی بارز این نحوه مواجهه با عدالت آن است که محقق را از درگیر شدن با نظریه‌های عدالت که به دلیل تعدد و تکثر امکان جمع بین آن‌ها دشوار- و بعضاً ناممکن- می‌نماید، دور داشته و به جای آن از طریق درک منطق عمل عادلانه، راه را برای دستیابی به تصویری کاربردی و مشترک از عدالت هموار می‌سازد.

۱. دو چهره عدالت

«بدون شک این سخن درست است که در عرصه بین‌المللی در مقایسه با عرصه داخلی و ملی، اشتراک منافع بسیار محدودتر و کم‌رنگ‌تر، و تنش و برخورد بسیار شدیدتر، و از این رو عدالت مسئله‌آفرین است...» (پانگل و آهرنزدرف، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

چنان‌که «توماس پانگل» (Thomas Pangel) و «پیتر آهرنزدرف» (Peter Ahernsdorf) به تصریح بیان داشته‌اند، تغییر شرایط داخلی نسبت به شرایط حاکم بر مناسبات بین‌المللی، منجر می‌شود تا انگاره‌ای تازه از «عدالت» در این حوزه شکل بگیرد که درک آن بسیار دشوارتر از «عدالت داخلی» است. این ادعا گرچه صحیح است، در مقام بیان و تحلیل - ادعای مؤلفان - ناقض می‌نماید. ادله اثباتی این ادعا در اندیشه امام خمینی (ره) بر مبنای متفاوتی مطرح شده و در نتیجه، نتایج کاربردی دیگری حاصل آمده است که آن را از نظریه‌های عدالت برآمده از گفتمان سکولار متمایز می‌سازد. لذا نخست بنیاد نظری این بحث که بر جدایی بازیگران قرار دارد، طرح و در ادامه نظریه امام خمینی (ره) تبیین می‌گردد.

۱-۱. عدالت و بازیگران

منظور از بازیگر در عرصه سیاسی - چنان‌که «کالین های» (Colin Hay) - اظهار داشته، هسته دارای قدرتی است که با عنایت به انگیزه‌ای معین، به تأثیرگذاری در مناسبات سیاسی - اجتماعی می‌پردازد. (های، ۱۳۸۵، صص ۹۰-۹۱). با این تلقی درک ما از عدالت در ارتباط با نوع بازیگران در یک واحد است. «جان رالز» (John Rawls) در مقام بررسی نظریه‌های عدالت از این معنا به مثابه یکی از اصول بنیادین «عدالت» سخن به میان آورده که مطابق آن کمیت و کیفیت بازیگران در نوع تلقی ما از عدالت تأثیرگذار است (Rawls 1999, pp.102-170). از این منظر عرصه عدالت به دو حوزه متفاوت قابل تقسیم است که هر یک گونه‌ای خاص از بازیگران را شامل می‌شود:

۱-۱-۱. بازیگران عرصه داخلی

یک. حکومت

حکومت (government) را می‌توان چهره داخلی «ملت- دولت» (nation- state) ارزیابی کرد که با هدف تأمین منافع عمومی توسط شهروندان تأسیس می‌شود. ویژگی بارز حکومت آن است که از حق ویژه اعمال قدرت مشروع، همراه با در اختیار داشتن منابع اقتصادی و حقوقی برای تأمین رسالتش برخوردار است (هابز، ۱۳۸۰، صص ۱۹۰-۱۹۳). با این تفسیر مشخص می‌شود که حکومت‌ها در ذیل دولت‌ها معنا می‌شوند؛ بدین صورت که حکومت‌ها می‌آیند و می‌روند، اما دولت‌ها ثابت می‌باشند.

دو. شهروندان

شهروند (citizen) عنوانی است که به افراد از آن حیث که به یک واحد سیاسی مشخص تعلق دارد، اطلاق می‌گردد. در حالی که «ملیت» (nationality) به وجود نوعی تعلق ملی از حیث عضویت در یک اجتماع فرهنگی دلالت دارد. شهروندی رابطه‌ای میان فرد با قدرت سیاسی را بیشتر می‌رساند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱).

سه. جامعه مدنی

جامعه مدنی (civil society) عنوان خاص برای مجموعه نهادها و تأسیسات حقوقی- اجتماعی است که در لایه میان «حکومت- شهروند» قرار گرفته و کار ویژه اساسی آن‌ها دریافت، اجتماع و انتقال خواسته‌های مردمی به صاحبان قدرت و انعکاس عملکرد حاصل شده به درون جامعه است. جامعه مدنی با این وصف برآمده از حوزه عمومی و در راستای عملیاتی کردن آن ارزیابی می‌شود (نوذری، ۱۳۸۱، صص ۴۴۰-۴۸۶).

۱-۱-۲. بازیگران عرصه خارجی (منطقه‌ای و بین‌المللی)

عرصه خارجی (اعم از منطقه‌ای و بین‌المللی) برخلاف عرصه داخلی متأثر از سه دسته دیگر بازیگران است که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد:

یک. دولت

دولت (state) نمایندگی یک «ملت - دولت» را در مناسبات بین‌المللی عهده‌دار است و چنان که «جیمز روزنا» (James Roseanu) نشان داده، در منطق رئالیستی حاکم بر مناسبات بین‌المللی، به صورت سنتی تنها مرجع تصمیم‌گیرنده توسط «ملل» شناخته می‌شود (روزنا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰).

دو. دول ملی

در حالی که در عرصه داخلی دولت‌ها با طیفی مرکب از شهروندان و جامعه مدنی روبه‌رو هستند، اما در عرصه خارجی، سایر دولت‌های ملی جایگزین شهروندان می‌شود و سیاست بین‌الملل به مناسبات بین دولت‌ها تقلیل می‌یابد (جکسون و سورنسون، ۱۳۸۳، صص ۱۵-۲۳).

سه. سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی

سازمان‌ها در عرصه سیاست بین‌الملل با هدف تنظیم مناسبات بین دولت‌ها، توسط تعدادی از ایشان که دارای منافع مشترک با یکدیگر هستند، تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر، «سازمان‌ها» می‌آیند تا بلوک‌های قدرت بزرگ‌تری را سامان دهند تا با رعایت اصل کاهش هزینه‌ها، به افزایش منافع اعضا کمک کنند (نک. خانی، ۱۳۸۵).

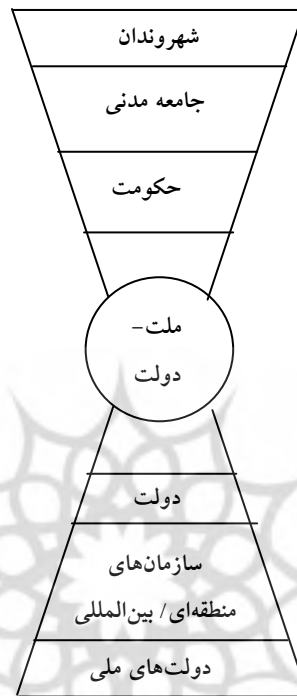
با این توضیح مشخص می‌شود که در بحث از عدالت، (حداقل) دو سطح تحلیلی و کاربردی متفاوت از یکدیگر می‌تواند مدنظر باشد (رک. نمودار شماره ۱):

اول. ایجاد عدالت در مناسبات بین «حکومت - شهروند - جامعه مدنی»

دوم. ایجاد عدالت در مناسبات بین «دولت‌ها - سازمان‌ها»

این تفکیک در نظریه عدالت چنان که امام خمینی (ره) بیان داشته، معنادار است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

عدالت در عرصه داخلی



عدالت در عرصه خارجی

نمودار شماره ۱. عدالت در ساحت‌های داخلی و خارجی

۲-۱. عدالت و کارویژه‌های بازیگران

افزون بر ملاحظات کمی، توجه به ویژگی‌های کیفی بازیگران نیز در درک عدالت مؤثر است. برای این منظور لازم می‌آید تا کارویژه اساسی هر یک از بازیگران مورد توجه قرار گیرد:

۱-۲-۱. حکومت

الگوی مطلوب حکومت در گفتمان اسلامی، تبدیل شدن آن به ابزاری در راستای تحقق سعادت شهروندان است. این تفسیر که بر بنیاد «ابزارپنداری قدرت»- و نه «اصالت

قدرت»- استوار است، از «حکومت» تصویری چونان ابزاری کارآمد برای تحقق اهداف عالی نظام ارایه می‌دهد.^۳ مفهوم «حکومت خدمتگزار» به بهترین وجهی می‌تواند این وجه را در اندیشه امام(ره) تبیین کند.

در مقام جمع‌بندی می‌توان چنین اظهار داشت که برای «حکومت» در تحولات سیاسی جوامع، سه الگوی اصلی معرفی شده است که عبارت‌اند از:

الف. «حکومت جائز» که در آن مردم به اجبار برای تأمین منافع خاص به کار گرفته می‌شوند؛

ب. «حکومت ورشکسته» که در آن قدرت ماهیت «اداره» خود را از دست داده و دستخوش آشوب است؛

ج. «حکومت انحصاری» که در آن قدرت متعلق به گروه یا طبقه خاصی است و سایر مردم در خدمت تأمین منافع ایشان هستند.^۴

حضرت امام(ره) ضمن نقد الگوهای مذکور، بر الگوی «حکومت خدمتگزار»- به عنوان الگویی جدید- تأکید داشتند که ویژگی‌های بارز آن به قرار ذیل است:

یک. مرجعیت غایبات دینی

«اجرای احکام الهی [به جز] از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۵، ص ۲۳). آنچه میزان حکومت و مربوط به اجتماع و سیاست است، ارزش‌های معنوی است (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۶۸). اساس اسلام است، این‌ها دیگر بقیه‌اش فرع است» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۵۰).

کارویژه این غایبات تحدید قدرت و تبدیل کردن آن به یک ابزار- تا هدف- است که محور اصلی فلسفه قدرت در اسلام را شکل می‌دهد (رک. جعفری ۱۳۶۹؛ شمس‌الدین، ۱۴۲۱؛ عبدالخالق، ۱۴۱۹).

دو. کارآمدی

«بر کسی پوشیده نیست که اموری نظیر حفظ نظام اسلامی، پاسداری از مرزهای میهن اسلامی، حفظ جوانان مسلمان از گمراهی و انحراف، و جلوگیری از تبلیغات ضد اسلامی، از روشن‌ترین مصادیق امور حسبه به شمار می‌روند، و از طرفی تنها تشکیل یک حکومت عادلانه اسلامی می‌تواند ما را به این اهداف مقدس نایل سازد» (امام خمینی، ۱۳۶۹، ص ۷۹).

با توجه به تلقی‌ای که امام خمینی (ره) از رسالت و غایت حکومت اسلامی ارائه داده‌اند، معلوم می‌شود که کارآمدی جزء ماهیت - و نه وصفی تحسینی - برای نظام سیاسی در عرصه عمل به شمار می‌آید که در مشروعیت آن نیز تأثیرگذار است. این معنا به صورت جدی نزد اندیشه‌گران نوین مسلمان مد نظر است و از آن به شرط کیفی قدرت یاد می‌شود که چون جزء «اهداف دین در حوزه سیاست» است، نمی‌توان آن را در فهم قدرت دینی نادیده انگاشت (برای مثال، رک. العلوانی، ۲۰۰۱؛ سروش، ۱۳۷۶؛ السید، ۱۳۸۳).

سه. منافع عامه در مقابل منافع قدرت

گرچه نظام‌های سیاسی متعاقب تأسیس هویت مستقل می‌یابند که صیانت از آن‌ها امری ضروری و بدیهی است و حتی نمی‌توان منکر اهمیت آن در اداره جامعه گردید (رک. افتخاری، ۱۳۸۰)، آنچه در الگوی مورد نظر امام (ره) مد نظر است آن است که منافع عامه بر کلیه این ملاحظات ارجح است.

با این تفسیر مشخص می‌شود که حکومت در ارتباط با شهروندان، ضمن مأمور بودن به تعقیب هدفی خاص - که همان فراهم آوردن زمینه‌های نیل به سعادت‌مندی باشد و از آن به سان یکی از ارکان اصلی درک عدالت یاد می‌شود (رک. سید قطب، ۱۴۰۹) - نمی‌تواند از گستره حدود و ثغور الهی مشخص شده فراتر رود. به یک معنا «قدرت» در اندیشه امام (ره) شأن ابزاری در راستای تحقق اهداف الهی و تحصیل منافع مردم دارد که در واژگان امام (ره) برای بیان این معنا از «دولت خدمتگزار» استفاده شده است؛ وصفی عام که از نخستین حکومت اسلامی اصیل - حکومت نبوی (ص) - تا جمهوری

اسلامی ایران، همه در بهترین حالت، بدان وصف می‌شوند (اورعی، ۱۳۸۱، صص ۴۱۸-۵۴۵؛ رستمیان، ۱۳۸۱، صص ۲۳۱-۲۶۰).

«اساساً انبیای خدا- صلوات الله و سلامه علیهم- مبعوث شدند برای خدمت به بندگان خدا (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۱۸، ص ۴۳).... دولت در حکومت اسلامی در خدمت ملت است. باید خدمتگزار ملت باشید» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۳۸).

۱-۲-۲. شهروندان

در گفتمان اسلامی شهروند دارای تفسیری متفاوت از آنچه در گفتمان سکولار آمده، است؛ به همین دلیل است که نوع رابطه آن با حکومت را نمی‌توان- و نباید- بر سیاق الگوهای متعارف غربی تعریف کرد. در حالی که در گفتمان سکولار شهروندان، جماعتی از مردم تصویر می‌شوند که به دلیل ضعف قدرت در مقابل قدرت رسمی قرار دارند و چون حق مطلق ارزیابی می‌شوند، نیازمند تقویت در مقابل جریان قدرت هستند؛^۹ در تحلیل امام(ره) از رویکرد اسلامی، ویژگی‌های متمایزی برای شهروندان برشمرده می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

یک. شهروندی و مسئولیت سیاسی-دینی

شهروندان همانند صاحبان قدرت در امر تحقق اصول دینی و شکل‌گیری جامعه سالم، مسئول هستند و از این حیث نمی‌توان حکومت‌ها را از شهروندان متمایز ساخت. آنچه در اینجا مطرح است، تفاوت در میزان مسئولیت و نه اصل آن است (اورعی، ۱۳۸۱، صص ۱۹۳-۳۲۰). لذا ایشان با استناد به اصل «کلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیت» می‌فرمایند:

«همه‌مان مسئولیم. نه [فقط] برای کار خودمان. مسئول کارهای دیگران هم هستیم «کلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیت». همه باید نسبت به هم رعایت بکنند. مسئولیت من هم گردن شماست. مسئولیت شما هم گردن من است» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۴۷).

دو. شهروندی و آگاهی

اعمال حکومت بر جماعت جاهلان و اداره مردم ناآگاه، هنر نظام‌های سیاسی مقتدر نیست و امری مطلوب ارزیابی نمی‌شود. لذا امام خمینی (ره) بر اصل ارتقای آگاهی مردم و ضرورت توجه به مقتضیات آن در مقام مملکت‌داری توجه می‌دهند و می‌فرمایند:

«من با کمال مباهات از رشد سیاسی و تعهد اسلامی ملت شریف ایران تشکر می‌کنم... من در ایام آخر عمر با امیدواری کامل و سرفرازی از نبوغ شما به سوی دار رحمت حق کوچ می‌کنم» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۶، ص ۹۰).

این ملاحظه از آن حیث اهمیت دارد که آگاهی مبنای آزادی و اعتبار رأی مردم در تحولات و اداره امور جامعه‌شان است.

سه. شهروندی و ایمان‌گروی

به دلیل حضور ایمان در قلوب شهروندان، جامعه اسلامی به جماعتی از مؤمنان تبدیل می‌شود که با محوریت اسلام شکل می‌گیرد و از این حیث می‌تواند مبنای قدرت در مقام تأسیس، استقرار و استمرار حیات نظام جمهوری اسلامی در عرصه‌های داخلی و خارجی باشد (جعفری، ۱۳۶۹، صص ۴۰۷-۴۲۳). مرجعیت ملت از این ناحیه تعریف و قابل درک است:

«قلوب ملت اسلام را باید با عمل به اسلام و پیروی از قرآن جلب کرد: «الا بذكر الله تطمئن القلوب». مقلب القلوب خداست. به خدا توجه کن تا دل‌ها به تو متوجه شود» (امام خمینی (ره) ۱۳۴۱/۹/۱۱).

با این تفسیر مشخص می‌شود که در مقام سنجش نسبت حکومت با شهروندان، قدرت موظف و مکلف به قرار گرفتن در تحت نظارت ملت است و چنین حقی به انحراف قدرت و ضعف کارآمدی آن منتهی نمی‌شود؛ چرا که شهروندان حسب تعریف و ویژگی‌هایی که برایش ذکر شد، در خور اعمال این نظارت شناسانده می‌شوند.

«قهرآ وقتی مردم آزاد هستند، یک نفر صالح را انتخاب می‌کنند و آرای عمومی نمی‌شود خطا بکند. یک وقت یکی می‌خواهد یک کاری بکند، اشتباه می‌کند. یک وقت یک مملکت [چند] میلیونی [می‌خواهد کاری بکند]، نمی‌شود اشتباه بکند (امام خمینی (ره) ۱۳۵۷/۱۰/۱۰)... اکثریت هر چه گفتند آرایشان معتبر است» (امام خمینی، ۱۳۵۸/۵/۲۷).

۱-۲-۳. دولت‌ها

گرچه در گفتمان اسلامی برای توصیف بازیگران عرصه خارجی از دسته‌بندی‌های مشخصی چون دارالاسلام، دارالحرب، دارالعهد، دارالموادمعه، و... سخن به میان آمده و مستند به تجربه حکومت نبوی، الگوهای معینی برای تبیین الگوی تنظیم روابط خارجی ارائه شده است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، صص ۱۲۷-۱۴۱)، اما با عنایت به تقسیم‌بندی جهان معاصر که بر مبنای ایدئولوژی ملی‌گرایی و بر محوریت منافع ملی پدید آمده است (کلینتون، ۱۳۷۹، صص ۳۰-۶۳)، چنین به نظر می‌رسد که دولت اسلامی در مقام عمل - همانند سایر بازیگران - با چند دسته کلی از بازیگران روبه‌روست:^۶

یک. متحدان استراتژیک

این دسته از بازیگران در افق استراتژیک با نظام اسلامی یکسان است و مبادی و منافع یکسانی را دنبال می‌کنند.

دو. مؤلفان

به آن دسته از بازیگرانی اطلاق می‌شود که گرچه از حیث مبادی فرهنگی - هنجاری با دولت اسلامی یکسان و همسو نیستند، منافع مشترکی دارند که همسویی آن‌ها در عرصه بین‌المللی را موجه می‌سازد.

سه. مخالفان

به آن دسته از بازیگرانی اطلاق می‌شود که در مقام تضارب منافع، گرچه با دولت اسلامی همراه نیستند، عدم همراهی خویش را به صورت عملی بازتعریف نمی‌کنند.

چهار. معارضان

ویژگی بارز این گروه ایستادگی در مقابل سیاست‌ها و منافع دولت اسلامی است که با وصف «تعارض» شناسانده می‌شود.

پنج. بی‌طرف

مطابق تعریف وضعیت حقوقی خاصی است که بازیگر حمایت و مخالفت خویش را در موضوعی خاص اعلام و اعمال نمی‌دارد.

طبعاً نوع تعامل با هر یک از گروه‌های فوق تابع ضوابط خاصی است که در تعریف و درک عدالت می‌توان- و باید- به آن توجه داشت. به عبارت دیگر، ضابطه‌ای عمومی در مواجهه با همه گروه‌های ذکرشده، که معرف عدالت باشد، نمی‌توان ارائه داد. با این حال، گزاره‌های راهبردی مورد نظر امام(ره) برای عمل در چنین فضایی عبارت‌اند از:

یک. دعوت در مقابل تحمیل: نظر به رسالت دینی دولت اسلامی و فراگیری هنجاری آن، دولت اسلامی بدون اینکه در پی تحمیل خویش به دیگران از طریق اعمال زور باشد، همه انسان‌ها را مخاطب دعوت الهی قرار می‌دهد. اقدام به دعوت و پرهیز از تحمیل، یکی از مظاهر مهم عدالت به شمار می‌آید:

«ما می‌خواهیم یک الگویی از اسلام در عالم... نشان بدهیم که [همه] عقلای عالم... بفهمند که اسلام چی آورد، و می‌خواهد چه بکند در دنیا (امام خمینی(ره) ۱۳۶۱، ج ۱۸، ص ۱۱).... امیدواریم که... این انگیزه‌های الهی و اسلامی در همه نقاط جهان متحقق بشوند» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۳۷).

دو. عدم ظلم و نفی تسلیم: دولت اسلامی در مناسباتش نه خواهان اعمال ظلم در حق دیگران است و نه در مقابل سیاست‌های ظالمانه، پذیرش و تسلیم را پیشه می‌کند. در واقع، اقتضای عدالت «عدم ظلم»- همانند «عدم تحمل ظلم»- است.

«ما خود چارچوب جدیدی ساخته‌ایم که عدل را ملاک دفاع و ظلم را ملاک حمله گرفته‌ایم (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۶۵).... ما نه تحت سلطه.

آمریکا می‌رویم و نه زیر بار شوروی. ما مسلمانیم» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۲۰۹).

سه. توان‌مندی: مناسبات نظام اسلامی نه بر بنیاد ضعف بلکه مبتنی بر قدرت است تا از این ناحیه عزت و افتخار ملی نیز حاصل آید. به عبارت دیگر، عدالت در توان‌مندی نمود و تحقق می‌یابد:

«می‌دانید که اگر چنانچه ما احتیاج داشته باشیم... این می‌شود که در امور سیاسی هم وابسته باشیم... اگر ما بخواهیم که مملکتمان یک مملکت مستقل، آزاد [و] مال خودمان باشد، باید در این اموری که مربوط به اقتصاد است، مربوط به فرهنگ است، مربوط به امور دیگر کشور است، خودمان فعالیت کنیم و نشینیم دیگران انجام دهند» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰، صص ۶۳-۶۴).

چهار. توسعه روابط: حضور فعال در شبکه روابط بین‌المللی و استفاده از ظرفیت‌های آن از جمله اصول راهنمای دولت اسلامی در عرصه بین‌المللی است که امام (ره) بر آن تأکید بسیار داشتند. به عبارت دیگر، عدالت در عمل و نه انزوا نمود می‌یابد:

«ما با همه ملت‌های عالم می‌خواهیم دوست باشیم... می‌خواهیم روابط حسنه، احترام متقابل نسبت به هم داشته باشیم» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۲۵۲).

پنج. احترام متقابل: «عدالت» از دیدگاه امام خمینی (ره) در ارتباط وثیق با «احترام» و «رعایت حقوق» یکدیگر است. به همین دلیل است که خدشه وارد شدن به این اصل را به معنای نقض عدالت تلقی می‌کردند و این گونه رابطه را کاملاً رد می‌کنند:

«ما آن طور نیستیم که وقتی زور پیدا کردیم، با قلدری بخواهیم در یک کشور دیگری دخالت کنیم. ظلم و تجاوز و تعدی در قاموس فرهنگ اسلامی جایگاهی ندارد» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۲۳۳).... رابطه انسانی است. روابط انسانی با هیچ‌جا مانع ندارد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۱۵۹).... روابط ما بر اساس احترام متقابل است» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۳۴).

ش. اصالت صلح: برخلاف نظریه‌های واقع‌گرایانه رایج، که ثبات و ایمنی را محصول «سلطه» و «قدرت» می‌داند، امام خمینی (ره) صلح واقعی را زائیده عدالت می‌داند و معتقدند که تضعیف صلح به تضعیف عدالت - و برعکس - منتهی می‌شود. به همین دلیل است که صلح را رکن محوری سیاست می‌خوانند:

«من باز تأکید می‌کنم که ما در سیاست خود برای رسیدن به صلح... جدی هستیم و هرگز پیش‌قدم در تضعیف آن نخواهیم بود» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۱۹).

نتیجه آنکه مرزهای کاربردی عدالت در مواجهه با سایر دول، بر اساس افق راهبردی و اصول سیاست عملی تعریف می‌شود که از اتحاد راهبردی تا تعارض را در بر می‌گیرد (افتخاری، ۱۳۸۰، صص ۱۵۳-۱۷۱).

۲. منطق عملی عدالت

حال با توجه به ضوابط کمی و کیفی‌ای که بیان شد، می‌توان نسبت به شناخت دو تصویر اصلی از عدالت اهتمام ورزید:

۲-۱. عدالت به مثابه «تعدیل ایجابی»

با توجه به نوع و ویژگی‌های بازیگرانی که در عرصه داخلی به آن‌ها اشاره رفت، مشخص می‌شود که غالباً رابطه بین «حکومت - شهروند» به دلیل اجتماع منابع قدرت (مجریه - قضائیه و مقننه) در سازمان حکومت، به نفع «حکومت» شکل می‌گیرد. در این وضعیت (رک. نمودار شماره ۲)، حقوق شهروندی طبیعتاً در معرض تهدید است و اصل اولیة «زمینه‌سازی برای سعادت‌مندی مردم»، به مخاطره می‌افتد. امام خمینی (ره) با عنایت به همین موضوع است که الگوی استبدادی حکومت را نقد می‌کنند و می‌فرمایند:

«در این نوع حکومت‌ها [سلطنتی، پادشاهی و امپراتوری] حکام بر جان و مال مردم مسلط هستند و خودسرانه در آن دخل و تصرف می‌کنند. اسلام از این رویه و طرز حکومت منزّه است» (امام خمینی، بی‌تا، ص ۴۸).

بر این اساس «عدالت» در فضای داخلی اقتضای «تعدیل» این وضعیت بی‌ثبات را دارد. وصف ایجابی برای «تعدیل» از آن روی انتخاب می‌شود که در آن تعدیل با اصل حمایت از مردم تعریف و تکوین می‌یابد. اما بی‌ثباتی این وضعیت، ریشه در نارضایتی‌ای دارد که در شهروندان از ناحیه اعمال سلطه حکومت‌ها حاصل می‌آید و در طول زمان متراکم می‌شود و در نهایت به بروز آشوب و ناآرامی منتهی می‌گردد (رک. گر، ۱۳۷۷). به همین دلیل نیز عمده نظریه‌های موجود در بحث از عدالت - چنان که برایان نشان می‌دهد - بر این اصل تأکید دارند (Cf. Barry, 1989). سازوکار پیشنهادی امام خمینی(ره) برای نزدیک کردن این وضعیت به «تعادل» (و به عبارتی تعدیل کردن قدرت) عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. تعدیل ساختاری

توجه امام خمینی(ره) به نهادهای مدنی - همچون گروه‌ها، احزاب، روزنامه، و... - با هدف تقویت اصل حمایت از مردم است تا از این طریق مردم همه به حقوق خویش آگاه‌تر و هم در تحقق آن توان‌مندتر گردند. لذا خطاب به بازیگران حوزه عمومی از رسالت مهم ایشان مبنی بر تلاش برای ارتقای سطح دانش و آگاهی ایشان، اطلاع‌رسانی به موقع با هدف در جریان امور قرار دادن مردم، رسیدگی به خواسته‌های ایشان و بازتاب آن‌ها به دولتمردان، پی‌گیری درخواست‌هایشان تا تحقق آن‌ها و... سخن به میان آورده و به مثابه تکلیفی شرعی از آن‌ها یاد می‌کنند (افتخاری، ۱۳۷۹، صص ۱۱۹-۱۵۹).

۲-۱-۲. تعدیل فرهنگی

تأکید بر اصل اصلاح فرهنگ سیاسی و وارد کردن مردم به عرصه اداره جامعه، از جمله تأکیدات مهم امام خمینی(ره) است که در نتیجه آن، حوزه رسمی قدرت نسبت به مراعات حقوق مردم حساس می‌شود. تأکید ایشان بر این بعد درخور توجه است، آنجا که معیار فرهیختگی مردم را در میزان مداخله در امور جامعه‌شان می‌داند:

«جامعه فردا، جامعه‌ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۵۱).

۲-۱-۳. تعدیل اخلاقی

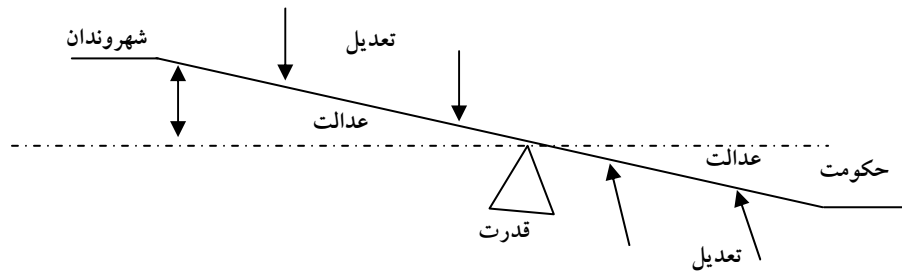
از جمله سازوکارهای مهم در مهار قدرت، اخلاقی کردن آن است؛ بدین معنا که قرار گرفتن قدرت در چارچوب اخلاق به تعدیل آن کمک کرده سازوکاری درونی را فعال می‌کند که حکومت را از سوءاستفاده از ابزارهای در اختیار منع می‌کند.

«زندگی روشنی‌بخش و سازنده انسانی جز کشش و کوشش و مبارزه برای تکامل و بهتر زیستن و ساختن مدینه فاضله، معنای دیگری ندارد.... جهاد در راه تکامل و تمدن و دانش و فضیلت و بالاخره جهاد با نفس که در مرتبه اول اهمیت بوده [و] به فرموده پیامبر عالی‌قدر اسلام(ص) جهاد اکبر است و اصولاً هدف بعثت انبیاء عظام و رسالت پیغمبر گرامی اسلام تکمیل مکارم اخلاق، پرورش روح و عقل و اراده و راهنمایی بشر به سوی روشنایی، تمدن و ترقی می‌باشد» (امام خمینی(ره)، بی‌تا، صص ۱۸۵-۱۸۶).

۲-۱-۴. تعدیل قانونی

پذیرش مرجعیت قانون و تأکید بر اینکه در اسلام، قانون به صورت پیشینی توسط خدای متعال ارائه شده و لذا همگان - اعم از حاکمان و مردم - موظف به رعایت آن هستند، منجر می‌شود تا قدرت به صورت ضابطه‌مند تعریف شود و نتواند مرزهای متعارف را نقض کند.

«حکومت‌کنندگان در اجراء و اداره مقید یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجراء شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است» (امام خمینی(ره)، بی‌تا، صص ۴۵-۴۶).



نمودار شماره ۲. عدالت به مثابه تعدیل (ساختاری)

۲-۲. عدالت به مثابه «تعدیل سلبی»

در حالی که تعریف عملیاتی عدالت در عرصه داخلی امری ممکن به نظر می‌رسد، اما در عرصه بین‌الملل سخن از «عدالت» بسیار دشوار می‌نماید. برای درک ابعاد تازه نظریه امام خمینی (ره) در این زمینه لازم می‌آید مروری اجمالی به پاسخ‌های اصلی‌ای که در این زمینه ارائه شده است، داشته باشیم:

۲-۲-۱. مکاتب

در ارتباط با عدالت بین‌الملل می‌توان پاسخ مکاتب اصلی را به شرح زیر شناسایی کرد (پانگل و آهرنزدرف، ۱۳۸۴):

یک. واقع‌گرایی کلاسیک: عدالت و توان‌مندی

از منظر این دسته از واقع‌گرایان «توان‌مندی» بنیاد عدالت را شکل می‌دهد. بدین صورت که بازیگران قدرت‌مند، حق دارند نسبت به تحصیل اهداف خویش از طریق کاربرد زور اقدام کنند. این اصل بر مقتضای طبیعت است که در آن اقویا در حکم برگزیدگان‌اند. ادعای جنگ عادلانه در این منطق با توان‌مندی قابل فهم است؛ چنان‌که در یونان و روم باستان می‌توان برای این ادعا شواهد بسیاری را سراغ گرفت و نویسندگانی از قبیل «توکودیدس» بر آن اشاره داشته‌اند.^۷

دو. آرمان‌گرایی کلاسیک: عدالت و فضیلت

در جریان نقد ایده واقع‌گرایان مبنی بر محوریت قدرت در درک عدالت، فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو به آنجا می‌رسند تا با طرح موقعیت‌های آرمانی، به تصویری از عدالت دست یابند که بیش از آنکه با شرایط واقعی سنجیده شود، با ملاحظات آرمانی درک می‌گردد. به همین دلیل است که عدالت در ارتباط با نوع خاصی از نظام سیاسی (فیلسوف‌شاهی) سنجیده می‌شود که در پی انتقال شرایط از وضع موجود به وضعیت فاضله است. انصاف عدالت به وصف خیالی و غیرواقعی از همین ناحیه توجیه پذیر است که پاره‌ای از نویسندگان به «شبه‌عدالت» یاد کرده‌اند.^۸

سه. جهان وطن‌گرایی کلاسیک: عدالت و قانون ملل

نزد اندیشه‌گرانی از قبیل سیسرون، وجود قوانین فرانسسانی‌ای که برآمده از طبیعت است، موضوعیت یافته بدین ترتیب عدالت وجهی تازه می‌یابد و آن عبارت است از تلاش برای انطباق قوانین و شرایط عینی با اصول و قواعد برآمده از قانون برتر. سیسرون و پیروان او با طرح «قوانین عام و فراگیر» در واقع راه را بر طرح تلقی تازه‌ای از عدالت هموار ساختند که بیش از آنکه اسیر واقعیت باشد، سازنده آن به شمار می‌آید.

چهار. واقع‌گرایی مدرن: عدالت و توفیق

گزاره‌های عملی ارائه‌شده توسط ماکیاولی به شهریار، دلالت بر آن دارد که نزد این دسته از واقع‌گرایان عدالت محصول عمل و پیروزی در سیاست است. به عبارت دیگر، فاتحان بر مقتضای عدالت هستند و آنان که شکست را تجربه کرده‌اند، در واقع، نمی‌توانند چیزی از عدالت بگویند و یا در تاریخ ثبت کنند. این ایده برگرفته از شرایط هرج و مرج گونه جهان است که در آن بازیگران پیروز، کامیاب و بر حق تلقی می‌شوند.

پنج. آرمان‌گرایی مدرن: عدالت و حق

تلاش نویسندگانی چون کانت و پیروان او به وضع سنت تازه‌ای در درک عدالت منتهی می‌شود که مطابق آن حق و تشخیص صحیح آن مبنای تمییز عمل عادلانه از غیر آن

است. از این منظر فلسفه حق، مقوله‌ای مقدم بر عدالت ارزیابی می‌شود و از این طریق است که عدالت بین‌الملل به تعریف حقوق بین‌الملل و تأسیس نهادهای ضامن تحقق این حقوق، تقلیل می‌یابد.

۲-۲-۲. روایت دینی امام خمینی (ره) از عدالت بین‌الملل

گرچه درک تجربه بشری در فهم مقوله عدالت بین‌الملل و اجرایی کردن آن بسیار مهم و راه‌گشا است، بررسی اجمالی مکاتب موجود حکایت از عدم کفایت آن‌ها در تأمین اهداف مورد نظر دارد. به همین دلیل لازم می‌آید تا در تدارک نواقص موجود از منابع معتبر و کارآمد دیگری بهره گرفته شود که در این میان آموزه‌های دینی به دلیل استناد به منابع و حیاتی از اهمیت دوچندانی برخوردارند.^۹ گرچه روایت‌های دینی در این زمینه متفاوت و متعددند، در ادامه این نوشتار صرفاً به ملاحظات برآمده از مکتب اسلام مطابق با روایت امام خمینی (ره) می‌پردازیم. در این چشم‌انداز جدید، ارکان اصلی عدالت بین‌المللی عبارت‌اند از:

یک. عدالت و اقتدار

با عنایت به اینکه «اقتدار» گونه‌ای خاص از قدرت ارزیابی می‌شود که در آن عنصر مشروعیت قدرت لحاظ می‌شود، امام خمینی (ره) دولتمردان را به کسب اقتدار و کاربرد آن به جای قدرت (به معنای صرف توان‌مندی) دعوت می‌کند (رک. افتخاری، ۱۳۸۰). مطابق این سازوکار، نظام‌های سیاسی می‌توانند بین دو ملاحظه به ظاهر متفاوت (و بعضاً متعارض) جمع کنند: نخست آنکه مناسبات بین‌المللی تابعی از اصل توان‌مندی - که واقع‌گرایان بدان اشاره داشتند - است و به ناچار کسب، صیانت و توسعه آن رکن اولیه حضور در این عرصه است و دیگر آنکه قدرت به تنهایی نمی‌تواند تعریف‌کننده «عدالت بین‌الملل» باشد. بدین ترتیب، جایگزینی «اقتدار» با «قدرت» می‌تواند ضمن تأمین ملاحظه واقع‌گرایان، راه را بر حضور فکر و اراده جمعی در جهت تعیین امر عادلانه در مناسبات بین‌المللی مشخص سازد. البته باید توجه داشت که این اصل صرفاً

در مقام تحدید نقش «قدرت» در تعیین «امر عادلانه»- و نه تعیین آن- است، لذا شرط لازم- و نه کافی- در درک عدالت بین‌الملل به شمار می‌آید.

دو. عدالت و جماعت

دومین معیاری که در اندیشه امام خمینی(ره) برای تعیین امر عادلانه در عرصه بین‌المللی ارائه شده، توجه به «اصل جماعت» است. در مقام تبیین این اصل باید گفت که دو رویکرد اصلی در تعریف عرصه بین‌المللی وجود دارد:

نخست: جزء‌گرایان که نظام بین‌الملل را مفهومی برساخته از اجتماع واحدهای ملی می‌دانند و در نتیجه، آن را مقوله‌ای تبعی و غیراصیل ارزیابی می‌کنند که متأثر از ملی‌گرایی است.

دوم: کل‌گرایان که قائل به اصل وحدت جوامع هستند و با تأکید بر وجود مبانی و اصول کلان و فراگیری از اصل یکسانی جامعه انسانی سخن می‌گویند. تعبیری از قبیل کرامت انسان، حقوق اولیه (الهی-طبیعی)، جهان زیست واحد و... دلالت بر آن دارد که «ما» (واحدهای ملی) نباید در فضای انتزاعی انفرادی، تحلیل، تصمیم‌گیری و اقدام کنیم. (Cox, 1987, pp.111-272).

از آنجا که حضرت امام خمینی(ره) رویکرد دوم را در قالب گفتمان اسلامی صائب می‌دیدند (افتخاری، ۱۳۸۰، صص ۱۵۳-۱۷۱)، در بحث از عدالت بین‌الملل، بر این اعتقاد بودند که باید به مردم و افکار عمومی جامعه جهانی بسیار توجه داشت و چنان نیست که موضوعات بین‌الملل صرفاً در سطح دولتمردان فهم و حل و فصل گردد. «گفتگو با مردم» در جامعه بزرگ جهانی، ایده ابتکاری‌ای بود که ایشان به دفعات و در مواقع مختلف بر آن تصریح داشته‌اند. از این منظر ایده جدایی بین ملت‌ها و دولت‌ها شکل گرفته و در سیاست خارجی کشور به عنوان یک اصل-مبنی بر ضرورت گفتگو با اذهان آگاه و به دور از کژی ملت‌ها- مطرح می‌شود. بر این اساس، امر عادلانه از اجتماع مردم تأثیر می‌پذیرد و می‌توان در جهت تعدیل اصل قدرت‌محوری (که از مبادی رئالیستی حاصل می‌آید)، بر نقش و کارکرد «مردم» تأکید کرد.

سه. عدالت و اخلاق

طرح ایده «عدالت به مثابه انصاف» توسط «رالز» و بسیاری از اندیشه‌گران پیرو این سنت فکری (Cf. Rawls, 1999)، گرچه درکی مضیق از عدالت به شمار می‌رود، از آن حیث که ماهیت نرم‌افزارانه عدالت را تبیین می‌کند، درخور توجه بسیار است. واقع امر آن است که التزام به اصول هنجاری‌ای که در ذیل عنوان کلان اخلاق گنجیده (و صرفاً منحصر به ادیان نیست) و ویژگی بارز آن فراروی از خود و توجه به وضعیت دیگر بازیگران است (Cf. Richard, 1949 & Ross, 1930)، رکن اصلی عدالت بین‌المللی در عصر حاضر را تشکیل می‌دهد. دلیل این امر چنان که امام خمینی (ره) بیان داشته‌اند، خشکانیدن سرچشمه‌های انانیت و تضعیف «خودخواهی» - به مثابه منابع اصلی اقدام‌های ظالمانه و فراروی از قلمرو عدالت - است (افتخاری، ۱۳۸۰، صص ۹۰-۹۶).

«آن قدر انسان غیر تربیت‌شده مضر است به جوامع، هیچ شیطانی، هیچ حیوانی و هیچ موجودی آن قدر مضر نیست؛ و آن قدر که انسان تربیت‌شده مفید است برای جوامع، هیچ ملائکه‌ای و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست. اساس عالم بر تربیت انسان است (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۱، ج ۱۴، ص ۱۰۳).... اختلافاتی که بین همه بشر است... این اختلافات ریشه‌اش در این طغیانی است که در نفس هاست» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۱، ج ۲۴، ص ۲۵۴).

بدین ترتیب، اخلاقی کردن سیاست در عرصه بین‌المللی می‌تواند زمینه‌ساز تکوین ایده «عدالت بین‌الملل» به شکل فراگیر باشد. در غیر آن، «امر عادلانه» شکل عمومی، فراگیر و کاربردی‌اش را از دست می‌دهد و در بهترین حالت به «مقوله‌ای قانونی» تبدیل می‌شود که در موارد متعددی - به دلیل غیر اجماعی بودن قوانین در این عرصه - «غیر عادلانه» ارزیابی می‌گردد.

چهار. عدالت و ایمان

بنیاد فلسفی مشکل انسان در تعریف و شناخت «عدالت» در آنجا قرار دارد که یافتن منبع معتبری که بتواند اصول اولیه «عدالت» را به شکل پیشینی برایش تعریف کند، دشوار است. «ادیان الهی» با عنایت به اتصالشان به شارع، از این مزیت برخوردار

بوده‌اند و این در حالی است که سکولاریزم و یا تحریف دین، مانع از بهره‌مندی انسان از این منبع معتبر می‌گردد. نتیجه این روند، توسعه تلاش‌های انسان‌محورانه برای دستیابی به اصول بنیادین عدالت است که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره رفت. گرچه میراث بشری در این زمینه نیز در خور توجه است و می‌توان در آن رگه‌هایی از سلامت و دقت را مشاهده کرد که بر درک انسانی پاره‌ای از اصول الوهی دلالت دارد، چنین به نظر می‌رسد که امکان طی این طریق دشوار (تعریف و طراحی عدالت بین‌الملل) - همانند بسیاری دیگر از مفاهیم بنیادین - در گرو بازگشت به دین و تلاش عالمانه انسان برای درک کلام شارع است. به همین دلیل است که امام خمینی (ره) از ضرورت «بیداری» و «بازگشت» سخن گفته و کلیه دولت‌ها و نخبگان هم‌کیش را به احیاء و تعریف عملیاتی «امت اسلامی» دعوت می‌کنند.

به عبارت دیگر، حضور «دین» در عرصه روابط بین‌الملل، ثمرات نیکویی را در پی خواهد داشت که از جمله آن‌ها می‌توان به «عادلان‌سازی» روابط و مناسبات بین بازیگران اشاره داشت (رک. ابوسلیمان، ۱۹۹۳). البته مقدمه این وضعیت شناخت دین واقعی و التزام مبتنی بر آگاهی به گزاره‌های آن است؛ مقوله‌ای که با بیداری اسلامی و حکومت مهدوی در ارتباط نزدیک است.

نتیجه‌گیری

«در دست و پنجه نرم کردن با مسئله عدالت در امور بین‌الملل، به طور طبیعی و حتی ضروری، به سمت درک دشواری مفهوم کلی عدالت سوق داده می‌شویم» (پانگل و آهرنزدرف، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

چنان که پانگل و آهرنزدرف به درستی اظهار داشته‌اند، تغییر فضای تعریف عملیاتی عدالت، محقق و دولتمرد را با شرایط تازه‌ای مواجه می‌سازد که درک او را از چیستی عدالت نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل است که واژه «عدالت بین‌الملل» به مجموعه‌ای ازگان هم‌خانواده عدالت افزوده می‌شود. واژه‌ای که نیازمند تعریف و تحلیلی تازه از عدالت - چنان که در بحث از عدالت در حوزه داخلی آمده - است.

نویسنده در نوشتار حاضر با تأمل در آموزه‌های بیان‌شده توسط حضرت امام خمینی (ره) سعی در بازسازی ساختار تحلیلی نوینی داشته است که توان جدایی این دو واژه و تبیین مرزهای معنایی آن‌ها را داشته باشد. نظریه «عدالت به مثابه تعدیل» که در دو فضای داخلی و خارجی با دو شکل ایجابی و سلبی تعریف‌پذیر است، این مهم را به انجام رسانیده و توسط نویسنده الگوی تحلیلی استنتاج‌شده از سیره امام خمینی (ره) پیشنهاد می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. از میان متون اندکی که در این ارتباط تاکنون نوشته شده است، می‌توان به کتاب «عدالت در میان ملل» نوشته پانگل و آهرنزدرف اشاره داشت که اثری درخور توجه و مبسوط در زمینه استخراج بنیادهای فکری کاربرد عدالت در عرصه بین‌المللی در بستر اندیشه سیاسی غرب به شمار می‌آید. آدرس اصلی کتاب «پانگل» و «آهرنزدرف» به شرح زیر است:

- Thomas Pangle & P. Ahrensdrof (1990), *Justic Among Nations: on the Moral Basis of Power & Peace*.

این اثر با عنوان «عدالت در میان ملل» (ترجمه: مصطفی یوسفی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۴) به فارسی برگردان و چاپ شده است. کتاب دارای ۸ فصل است و در آن ریشه‌های تاریخی موضوع در شش فصل نخست طرح و بررسی شده است. در ادامه - و طی فصول ۷ و ۸- نویسندگان از دیدگاه دو تن از پژوهشگران تأثیرگذار قرن بیستم روابط بین‌الملل (مورگنتا و والتز) سخن گفته‌اند.

۲. تعاریف ارائه‌شده از عدالت بسیار است؛ از جمله (عیوضلو، ۱۳۸۴، صص ۳۳-۷۰):

- صدق گفتار و ادای امانت؛

- نیکی به دوستان و بدی به دشمنان؛

- حق ناشی از توان‌مندی؛

- عمل مطابق با ضابطه؛

- اطاعت از قانون؛

- انطباق با نظم؛

- تبعیت از فرمان عقل؛

- عمل مبتنی بر توافق؛

- مساوات و برابری؛
- انصاف؛
- عمل بر مقتضای استحقاق؛
- عمل بر مقتضای اهلیت؛
- حد وسط؛
- اعطای حق؛
- وضع چیزی در موضع آن؛
- انطباق با حکم شرع؛
- موزون بودن و....

در نتیجه می‌توان چنین استنتاج کرد که برخلاف اجماع در اهمیت و محوریت «عدالت»، تعریف اجماعی‌ای از آن وجود ندارد.

۳. بحث از حکومت و ملاحظات ساختاری - کاربردی آن در اندیشه امام خمینی (ره) را به صورت مبسوط در دو عرصه بیرونی و داخلی در کتاب «اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی (ره)» آورده‌ام. از منظر جامعه‌شناختی، بنیادهای تکوین حکومت، کارویژه‌ها، و سازمان قدرت در جوامع دینی متفاوت از سایر جوامع سکولار است و به همین دلیل تصور حکومت دینی منطبق بر نظریه‌های متعارف موجود نیست (رک. افتخاری، ۱۳۸۰).

۴. الگوهای عمومی سه‌گانه از حکومت را می‌توان از ره‌گذر تحلیل تجربه بشری استنتاج و استخراج کرد. افزون بر آن در مقام بحث از نحوه تقسیم‌بندی حکومت‌ها، این دغدغه در اندیشه سیاسی شرق باستان و یونان باستان تا به امروز وجود داشته است که با معیار قرار دادن نوع رابطه صاحبان قدرت با مردم، می‌توان به گونه‌شناسی حکومت‌ها اهتمام ورزید. برای مطالعه دیدگاه‌های اندیشه‌گرایان در این زمینه رک. Wolf, 2001, pp.21-195; Migdal, 1988, pp.10-44.

۵. برای مطالعه در این زمینه با نگاهی تطبیقی رک. میراحمدی، ۱۳۸۴، صص ۱۸۵-۲۸۸؛ سید قطب، ۱۴۰۹؛ ایوبی، ۱۳۷۹. در واقع، وجود ویژگی‌هایی از این قبیل است که تقابل ملت-دولت را معنادار ساخته و بر اساس آن فلسفه شکل‌گیری جامعه مدنی پدید می‌آید.

۶. دسته‌بندی بازیگران در عرصه بین‌المللی با توجه به معیارهای متفاوتی صورت می‌گیرد؛ آنچه در اینجا مدنظر نویسنده است، گونه‌شناسی‌ای است که با معیار «منافع ملی» صورت

گرفته است. از این منظر نسبت به سایر بازیگران با منافع ملی یک کشور- یا به عبارتی سیاست عملی اتخاذشده توسط ایشان در تایید یا تضعیف آن- مبنای دسته‌بندی قرار می‌گیرد.

۷. منطق رئالیسم بر محوریت اصل توان‌مندی و اعمال زور قرار دارد و این اصل را به عنوان ایده‌ای برگرفته از سرشت خلقت و سازوکار طبیعت ارزیابی می‌کنند که علی‌رغم مشکلات فلسفه‌ای که دارد، «حق» است و می‌تواند نظم عادلانه را برقرار سازد. البته رئالیسم در پی نقدهای واردشده، تحولات بسیاری یافته که گونه‌های متفاوت رئالیسم (افراطی- اعتدالی) را پدیده آورده است.

۸. مکتب ایده‌یستی نیز همچون رئالیسم دستخوش تحولات متعددی شده که نتیجه آن ظهور دیدگاه‌های آرمان‌گرایانه متفاوتی در بحث از الگوی مطلوب مدیریت مناسبات بین‌المللی است. آنچه در مجموع این دیدگاه‌ها درخور توجه می‌نماید، محوریت مقوله «قانون» و «حق» برخاسته از قانون» است که آن را از رئالیست‌ها متمایز می‌سازد.

۹. در پی نقد دیدگاه‌های رئالیستی و واقع‌گرایی برای ایجاد الگویی مطلوب در شکل‌دهی به مناسبات بین‌المللی که حداکثر میزان ممکن از «عدل» را دارا باشد، اقبال به رویکردهای دینی افزایش یافته و شاهد طرح موضوع «دین در روابط بین‌الملل» می‌باشیم که حکایت از ضرورت درک عدالت بین‌المللی از منظر دینی دارد (ابوسلیمان، ۱۹۹۳، صص ۲۲۷-۲۶۸).

کتابنامه

- ابوسلیمان، عبدالحمید احمد (۱۹۹۳). النظرية الاسلامية للعلاقات الدولية، المملكة العربية السعودية: المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹). انتظام ملی: جامعه‌شناسی سیاسی نظم از دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: عقیدتی سیاسی ناجا.
- همو (۱۳۸۰). اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: عقیدتی سیاسی ناجا.
- همو (۱۳۸۲). وفاق ملی: جامعه‌شناسی سیاسی وحدت از دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: عقیدتی سیاسی ناجا.
- السید، رضوان (۱۳۸۳). اسلام سیاسی معاصر. مجید مرادی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام در ایران.

- اورعی، سید جواد (۱۳۸۱). حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان. تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- ایوبی، حجت‌الله (۱۳۷۹). اکثریت چگونه حکومت می‌کند؟. تهران: سروش.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۴). شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گر. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- پانگل، توماس؛ آهرنزدرف، پیتر (۱۳۸۴). عدالت در میان ملل. مصطفی یونسی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- جکسون، رابرت؛ سورنسون، گئورگ (۱۳۸۳). درآمدی بر روابط بین‌الملل. مهدی ذاکریان، احمد تقی‌زاده و حسن سعید کلاهی. تهران: نشر میزان.
- خانی، محمدحسن (۱۳۸۵). سازمان‌های بین‌المللی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱). صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی - وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- همو (۱۳۶۶). وصیتنامه سیاسی - الهی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- همو (۱۳۶۹). شئون و اختیارات ولی فقیه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، امام روح‌الله موسوی (بی‌تا). ولایت فقیه و جهاد اکبر. تهران: الست فقیه.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۱). حاکمیت سیاسی معصومان. تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۴). آشوب در سیاست جهان. علیرضا طیب. تهران، روزنه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت. تهران: صراط.
- سید قطب (۱۴۰۹). العدالة الاجتماعية فی الاسلام. القاهرة: دار الشروق والتوزیع والطباعه.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۴۲۱). فی الاجتماع سیاسی الاسلامی. بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر.
- عبدالخالق، فرید (۱۴۱۹). فی الفقه السياسي الاسلامی. قاهره: دار الشرق.
- العلوانی، طه جابر (۲۰۰۱). مقاصد الشریعه، بیروت: دار الهادی.
- عیوضلو، حسین (۱۳۸۴). عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصادی اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷). فقه سیاسی. ج ۳. تهران: امیرکبیر.

- کلینتون، دیوید (۱۳۷۹). دو رویه منفعت ملی. اصغر افتخاری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- گر، تدرابرت (۱۳۷۷). چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱). یورگن هابرماس. تهران: نشر چشمه.
- هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان. حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- های، کالین (۱۳۸۵). درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.

- Barry, Brain (1989). **Theories of Justice**. London: School of Economics and Political Science. Vol.1.
- Cox, Robert (1987). **Production, Power & World Order**. New York: Columbia University Press.
- Migdal, Joel (1988). **Strong Societies & Weak States**. Princeton: P.U.P.
- Prichard, H.A. (1949). **Moral Obligation**. Oxford: The Clarendon Press.
- Rawls, Johan (1999). **A Theory of Justice**. U.S: President and Fellows of Harvard College.
- Ross, W.D. (1930). **The Right & The Good**. Oxford: The Clarendon Press.
- Wolf, Eric (2001). **Pathway of Power**. California: C.U.P.