

**Independence and freedom in the Islamic revolution;
Expectations and needs: an analysis on the horizon of the second step of the revolution**

Received: 29/12/2022

Accepted: 25/02/2023

Amir Heidary khoei^{*}Seyed Kazem Seyed Bagheri^{**}Hossein Rezapour^{***}

(257-281)

This article examines the concept of justice, especially political justice in the thought of Imam Khomeini and John Rawls. For this purpose, the indicators of political justice are determined first, and then they are examined in the thought of Imam Khomeini and John Rawls. The main question is, what are the principles and characteristics of political justice from the perspective of Imam Khomeini and what are the points of commonality or difference compared to John Rawls? The data of this research, which is based on the descriptive and analytical method and the comparison of two thinkers, shows that the political thought of Imam Khomeini is considered as a semantic system consisting of a set of interconnected signs. In the elaboration of Imam Khomeini's discourse on political justice, we can consider the central sign as "justice", which is at the core of his thought, and all other signs are in line with justice. Anti-tyranny, anti-arrogance, populism and defense of the oppressed are among the indicators of political justice specific to Imam Khomeini's thought, and indicators such as public security, public participation and equal right to choose, safeguarding the political rights of all, The right to criticize and monitor, and the freedom of assembly and dealing with civil disobedience are common in the thought of Imam Khomeini (RA) and John Rawls regarding political justice in order to develop and improve the human society as much as possible.

Keywords: Imam Khomeini, John Rawls, equality, principles of political justice.

* . PhD student in political science, Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran, omidsina2003@yahoo.com.

** . Associate Professor, Department of Politics, Political Systems Research Institute, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran (corresponding author), sbaqeri86@yahoo.com.

*** . Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, University of Medical Sciences, Semnan, Iran, r.hosein14@yahoo.com.



اصول عدالت سیاسی در اندیشه امام خمینی علیه السلام و جان رالز

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

امیر حیدری خویی*
سید کاظم سید باقری**
حسین رضاپور***
(۲۵۷-۲۸۱)

چکیده:

این مقاله به بررسی مقایسه‌ای اصول عدالت سیاسی از منظر امام خمینی علیه السلام و جان رالز می‌پردازد. پرسش اصلی بر محور همین دشواره از منظر امام و مقایسه آن با جان رالز است که به نقاط اشتراک یا افتراقی در عدالت، متمرکز می‌باشد. داده‌های این پژوهش که بر اساس روش مقایسه‌ای دو اندیشمند شکل گرفته است، حکایت از آن دارد که اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام به مثابه منظومه‌ای معنایی متشکل از مجموعه نشانه‌های بهم‌پیوسته است که در نظام فکری توحید-عدالت سامان یافته است. در مفصل‌بندی گفتگویی اندیشه سیاسی ایشان، دال مرکزی عدالت است که در هسته مرکزی اندیشه ایشان است و همه دال‌های دیگر بر گرد آن می‌چرخند. ظلم‌ستیزی، استکبارستیزی، مردم‌گرایی و دفاع از مستضعفان از جمله اصول عدالت سیاسی ایشان است، این در حالی است که در اندیشه سیاسی رالز، آزادی در صدر می‌نشیند و دیگر ارزش‌ها از جمله عدالت با نوع خوانش از آن، تحلیل می‌شود. از دیگر سو، اصولی چون امنیت همگانی، مشارکت عمومی و حق‌گزینش برابر، پاسداری از حقوق سیاسی همگان، حق انتقاد و نظارت و آزادی اجتماعات و برخورد با نافرمانی مدنی به صورت

* . دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران،
omidsina2003@yahoo.com

** . دانشیار گروه سیاست، پژوهشکده نظام‌های سیاسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول)، sbaqeri86@yahoo.com

*** . استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی، سمنان، ایران،
r.hosein14@yahoo.com

مشترک در اندیشه امام خمینی^ع و جان رالز وجود دارد، هرچند که اهداف نهایی هرکدام از این اصول متفاوت است.

واژگان کلیدی: امام خمینی^ع، جان رالز، برابری، اصول عدالت سیاسی.

مقدمه:

تحقق عدالت و استقرار عدل، خواست دائمی انسان در تمام فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی بوده است. عدالت برای آدمی نه تنها نیازی مهم، بلکه خصلتی فطری و آرمانی و همیشگی بوده است. در نتیجه، این امر همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر و از جمله مفاهیم بنیادین و محوری همه فیلسوفان به‌ویژه در عرصه فلسفه سیاسی بوده است. در اندیشه اسلام و در بین اندیشمندان اسلامی نیز عدالت از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ در آیه‌ای از قرآن تصریح می‌شود که حکمت بعثت و ارسال رسل این است که مردم قیام به عدل کنند (حدید، ۲۵).

امام خمینی^ع به عنوان فقیه و اسلام‌شناسی که به مبانی عقلی و نقلی دین اسلام شناخت دارد و قرائت جدیدی از اسلام ارائه نمود که به تمام ابعاد وجودی انسان توجه داشته و آنچه که بشر برای نیل به سعادت، بدان محتاج است را ارائه کرده است. اندیشه‌های امام خمینی^ع در اصولی چون بازگشت به اسلام راستین، استقلال خواهی و مقابله با نفوذ بیگانگان، مبارزه با دیکتاتوری، حاکم بودن مردم بر سرنوشت خویش، مردم‌سالاری دینی، عدالت سیاسی، دفاع از مظلومان و استکبارستیزی برجسته بوده است.

از آن جا که دغدغه عدالت در اندیشه ایشان بنیادین است و مبتنی بر آن، نظامی سیاسی برپا شده است که در چالش با اندیشه عدالت لیبرالیسم است، لذا فهم این اندیشه و مقایسه آن با نظریه عدالت یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان غربی در این زمینه احساس می‌گردد که در این نوشتار درصددیم تا با روش گفتمانی به بررسی اصول عدالت سیاسی در گفتمان امام خمینی^ع پردازیم. به همین منظور ابتدا اصول عدالت سیاسی را معین کرده، سپس آنها را در گفتمان امام خمینی^ع و جان رالز بررسی می‌کنیم. بر این اساس پرسش اصلی آن است که اصول عدالت سیاسی از منظر امام خمینی^ع کدام است و در مقایسه با جان رالز چه نقاط اشتراک یا افتراقی دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

از زمان تأسیس فلسفه سیاسی تاکنون یکی از تلاش‌های عمده فلاسفه سیاسی در جهت پاسخگویی و چگونگی تحقق ارزش‌های چون عدالت، برابری و آزادی بوده است. عدالت یکی از خواسته‌ها و آرمان‌های بشری در تاریخ بوده است چرا که سایر ارزش‌ها از جمله آزادی با سؤالات و ابهامات زیادی مواجه است، با این همه می‌توان گفت که آزادی، ابزاری برای تحقق عدالت است.

عدالت از جمله اصطلاح‌هایی است که در علم واژه‌شناسی به آنها اسم معنی^۱ می‌گویند. اسم معنی به نام‌هایی گفته می‌شود که مفهومی تصویری از آنها در ذهن وجود دارد. در مقابل اسم ذات^۲ که بر مفاهیمی اطلاق می‌شود که مبتنی بر آن می‌توان یک شیئی مادی را از طریق حواس درک کرد. در تقسیم‌بندی دیگری که معمولاً صورت می‌پذیرد عدالت به عینی و ذهنی^۳ تقسیم می‌شود. در این تقسیم‌بندی عدالت را باید در ردیف مفاهیم ذهنی قرار داد، چراکه به طور عینی و مشهود قابل رؤیت نیست بلکه در اثر انتزاع بخشی از پدیده اجتماعی می‌توان به آن صفت عادلانه بودن یا ناعادلانه را اطلاق کرد. به عبارت دیگر اطلاق عدالت نوعی ارزش‌گذاری بر یک وضعیت و از این رو مفهومی اخلاقی است (میرسندهی، ۱۳۸۲، ۴۷).

در لغت آمده است که عدالت و عدل، حکم به حق است، (فراهیدی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۸)، راغب می‌گوید، عدالت، لفظی است که اقتضای مساوات و برابری دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ۵۵۱). معنای مفهومی عدل به معنای ملازمت با راه میانه و دوری از زیاده‌روی و تفریط در کارهاست و حقیقت عدل، داشتن هماهنگی در امور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۳۱).

عدالت سیاسی یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی است و با حضور عدالت سیاسی می‌توان از وجود توازن، اعطای حقوق سیاسی، رعایت قانون و توزیع مطلوب قدرت میان

1. Abstrat noum

2. Concrete noum

3. Objective - subjective

شهروندان سخن به میان آورد. در این قلمرو، بسترهای لازم برای مشارکت فعالانه و آزادانه افراد در امور سیاسی فراهم می‌شود و آزادی‌های گوناگون برای تحقق حق بیان، حق انتقاد، تشکیل اجتماعات، حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن، به وجود می‌آید و شهروندان در اظهار دیدگاه خود، دارای مصونیت سیاسی می‌باشند. «در عدالت سیاسی دو امر بایسته است؛ نخست، قانون در جهت برآورده ساختن خواسته‌ها و لوازم آزادی برابر که باید عادلانه باشد و دوم این که نظام به نحوی چارچوب‌بندی شود که نسبت به همه سامانه‌های عادلانه ممکن، به یک نظام قانون‌گذاری عادلانه و کارآمد منجر شود (راولز، ۱۳۷۸، ۳۴۲). در این نوشته، منظور از عدالت سیاسی ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه، در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود، قرار می‌گیرد و حقوق شهروندان به شایستگی ادا می‌شود؛ با عدالت سیاسی، بستر «انتخاب شهروندان» و «محدودیت قدرت»، فراهم و مسیر جامعه برای رسیدن به «حق» گشوده می‌شود (سیدباقری، ۱۴۰۰، ۶۷).

۲. پیشینه تحقیق

عدالت پرسش همیشگی بشر بوده و همین امر موجب شده است که از دیرباز برداشت‌های متفاوتی از آن در میان مردمان سرزمین‌های گوناگون به وجود آید. این امر می‌تواند به نوعی به نسبیّت فرهنگی در باب تعریف عدالت منجر شود و حتی در یافتن تعریفی یگانه و مشترک از عدالت، تردید ایجاد کند (هوفه، ۱۳۸۳، ۹). عدالت اجتماعی: ۱) در سده نوزدهم و نیمه اول سده بیستم، مباحث مربوط به قدرت، اقتدار سیاسی، مشروعیت حکومت و مانند اینها مباحث غالب در فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دادند، اما پس از انتشار کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» نوشته «جان راولز» با چرخشی که وی در مباحث فلسفه سیاسی به وجود آورد، بحث عدالت اجتماعی در نقطه مرکزی تفکرات سیاسی نشسته است (Jones, 1995: 515).

جمشیدی و درودی (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «مفهوم و شاخصه‌های عدالت سیاسی در گفتمان سیاسی امام خمینی (با تأکید بر نظریه عدالت سیاسی راولز)» با عنایت به شاخصه‌های عدالت سیاسی «جان راولز»، ویژگی‌های این شاخه از عدالت را در گفتمان سیاسی امام خمینی^ع بررسی نموده‌اند. امام جمعه‌زاده و میلانی (۱۳۹۱) در پژوهش خود با

عنوان «بررسی تطبیقی نظرات جان راولز و شهید مطهری در خصوص شاخص های عدالت سیاسی» به بررسی شاخصه های عدالت سیاسی با تأکید بر دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته اند و در آن سه شاخص مهم عدالت سیاسی: مشارکت سیاسی برابر، گزینش سیاسی برابر و امنیت سیاسی برای همه را مورد بحث و بررسی قرار داده اند. عباس تبار و فولادی (۱۳۹۷) در مقاله «عدالت سیاسی در اندیشه شهید مطهری و راولز، در یک نگاه تطبیقی»؛ عدالت سیاسی در اندیشه مطهری و راولز را بررسی کرده اند و اصولی همچون آزادی و دموکراسی، به عنوان پایه های عدالت و توازن اجتماعی در نظر گرفته شده است.

قلیچ (۱۳۸۹) در مقاله «معیارهای عدالت توزیعی، مقایسه تطبیقی دیدگاه های شهید مطهری و جان راولز» به صورت تطبیقی به بررسی افکار و آراء دو متفکر در عدالت توزیعی پرداخته است.

سبحانی و رضوی (۱۳۸۳) در مقاله «استخراج اصول حاکم بر ایده عدالت در آراء امام خمینی»، در صدد آن هستند که با بررسی نظرات و آراء امام خمینی، دیدگاه عدالت را در تفکر وی مورد بررسی قرار داده و اصول حاکم بر دیدگاه ایشان را پیرامون این مفهوم کشف و استخراج نمایند.

رضایی جوزانی و بخشایش اردستانی (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی میزان تحقق عدالت اجتماعی در دولت های پس از انقلاب بر اساس اندیشه امام خمینی^ع (۱۳۶۸-۱۳۹۲)» به شاخصه های عدالت اجتماعی پرداخته اند و شاخص هایی مانند کاهش فاصله طبقاتی و بهره مندی از امکانات طرح شده است. افتخاری (۱۳۸۶)، در مقاله «عدالت به مثابه «تعدیل»؛ درآمدی بر نظریه امام خمینی^ع در باب عدالت ملی و بین المللی»، به طرح سؤال از نسبت عدالت با دو حوزه اصلی سیاسی (یعنی ملی و بین المللی) پرداخته است.

با وجود برخی از آثار مرتبط در این باره، اما بررسی و مقایسه عدالت سیاسی از منظر امام خمینی^ع و جان رالز مشاهده نشد، امری که می تواند این مهم را از منظر یک فیلسوف و فقیه اسلامی و یک فیلسوف غربی، برجسته سازد تا تفاوت گفتمان عدالت در اسلام و آنچه در غرب در چارچوب نظریات اصالت سود و فایده گرا ارائه می گردد؛ بیش از پیش نمایان گردد. در این تحقیق شباهت ها و تفاوت هایی که در این راستا وجود دارد بررسی خواهد شد

و تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام و مقایسه آن با جان راولز فیلسوفی که زمانی در نیروی نظامی آمریکا در جنگ‌ها شرکت می‌کرده، دارای اهمیت و نوآوری خواهد بود.

۳. چارچوب نظری

با توجه به چالش‌های اساسی که در اندیشه‌ها و نظریه‌های سیاسی در جهان به خصوص غرب به وجود آمده است، برخی از متفکران همانند جان رالز، مایکل والزر^۱، یورگن هابرماس^۲ به طرح اندیشه‌های آرمانی پرداختند و به گونه‌ای سعی کردند بین لیبرالیسم و سوسیالیسم و بین آزادی، برابری و همبستگی اجتماعی، ترکیب مناسبی به وجود بیاورند. «هابرماس و والزر تلاش کردند که تئوری مجرد و جهان‌شمولی در مورد یک جهان آرمانی تدوین کنند و موقعیت مثالی، نمادین از کنش و تفکر انسان بیاورند که محور حرکت انسان به سوی عدالت و آزادی باشد. از نظر پست‌مدرن‌ها عدالت در چارچوب گفتمان‌ها تعیین می‌یابد؛ یا به عبارتی دیگر عدالت و دیگر مفاهیم در رابطه با قدرت معنا می‌شوند (فولادوند، ۱۳۷۶، ۴۹-۴۸).

گفتمان مجموعه‌ای از احکام، گزاره‌ها و نشانه‌هاست که سازنده یک نظام معنایی متمایز محسوب می‌گردند. از دیدگاه میشل فوکو، گفتمان اعمالی هستند که موضوعاتی را که در مورد آنها سخن می‌گویند شکل می‌دهند. گفتمان‌ها موضوعات را می‌سازند و در فرآیند این ساختن مداخله خود را پنهان می‌کنند. گفتمان‌ها نه تنها مربوط به چیزی است که می‌تواند گفته شود یا درباره آن فکر شود، بلکه درباره این نیز هست که چه کسی در چه زبانی و با چه آمریتی می‌تواند صحبت کند (Foucault, 1974: 49). گفتمان دارای کثرت معانی است که با گزاره‌های محوری، هویت و معنا می‌یابند و فهم از واقعیت و جهان پیرامون را شکل می‌دهند. این نشانه‌ها یا احکام، به نحوی منتظم که منعکس‌کننده نظم گفتمانی هستند، به یکدیگر «مفصل^۳» می‌شوند. به بیان دیگر، درست مشابه تجربیات زیست جهان ما، هر

1. Michael Walzer

2. Jürgen Habermas

3. Articulation

عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند، مفصل‌بندی است. معانی واژگان و نشانه‌های به کار رفته در یک مفصل‌بندی گفتمانی، متناسب با نظام معنایی کلان آن گفتمان با دیگر گفتمان‌ها مرزبندی پیدا می‌کند. عنصر اساسی در هر مفصل‌بندی گفتمانی دال مرکزی^۱ است. دال مرکزی عبارت است از نشانگان مرکزی یک گفتمان که همانند یک میدان مغناطیسی، دیگر مفاهیم و نشانه‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (Laclau and Mouffe, 2001). بنابراین در هر گفتمان دال‌هایی هستند که شناورند و دال‌هایی وجود دارند که برای آن گفتمان جنبه محوری دارد. در تحلیل گفتمانی باید دال‌هایی را به نام دال‌های مرکزی یا محوری جستجو نمود که در مفصل‌بندی گفتمانی، مفاهیم و اجزای دیگر را کنار هم نگه می‌دارد و به آنها وحدت می‌بخشد. دال مرکزی یا برتر، مفهوم کلیدی و هویت‌بخش در هر گفتمان است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم مفصل‌بندی می‌شوند (بهرزولک، ۱۳۸۷، ۱۴۹). در استخراج دال‌ها و مضامین از اصل تکرار و تأکید صریح موارد تحت بررسی، بهره برده می‌شود. در این راستا آن مفهوم و نشانه‌ای که بیشتر استعمال شده و یا تکیه اصلی روی آن بوده در ملاحظه آن به عنوان دال هویت‌بخش یا دال مرکزی بسیار حائز اهمیت می‌باشد. دال مربوط زمانی به عنوان دال مرکزی خطاب می‌شود که علاوه بر معیارهای فوق باید همزمان عامل تعریف‌پذیری، هویت‌بخشی و انسجام سایر دال‌ها و به تبع کل مفصل‌بندی گفتمانی نیز باشد. در گفتمان امام خمینی^ع، «عدالت» دال برتر است و در نتیجه نوع انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ویژگی‌هایی که از انسان در آن مفصل‌بندی مطرح می‌شود، شاکله هویت افراد را رقم می‌زند؛ خوانش اسلام ناب نیز در اندیشه ایشان، در جهت عدالت، معنا دار می‌شود.

تحلیل گفتمان چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون زبانی (زمینه متن) واحدهای زبانی، محیط بلافصل زبانی مربوط و نیز کل نظام زبانی و عوامل برون زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی می‌کند (فرکلاف، ۱۳۷۹، ۸). تحلیل گفتمان، با استخراج «نقشه معانی» و توصیف تحولات معانی

1. Central Signifier (nodal point)

و برهان‌ها و در نهایت دستیابی به عناصر بازیگر و مفصل بندی آنها (نقشه معانی)، امکان بسیار مطلوبی را برای فهم بهتر مسائل و ارائه راه حل بهتر مسائل اجتماعی و سیاسی فراهم می‌آورد. ساختار نظریه بوردیو^۱ در مورد دانش، عمل و جامعه ابتدا توسط لوئیک واکانت^۲ تجزیه می‌شود و معتقدند که تحلیل گفتمان اولاً نمی‌تواند از منظر ذهن خنثی صورت پذیرد (پیش فرض‌های خود را دارد) و ثانیاً الزاماً خالی از رویکرد نقادانه نیست (Bourdieu and Wacquant, 1992: VII-IX). و ثالثاً به «دور هر مونتیک» وابسته است و دیالکتیکی که در این فرآیند اتفاق می‌افتد، امکان دستیابی به تحلیل‌های دقیق‌تر (یعنی استخراج بهتر نقشه معانی یک گفتمان) را فراهم می‌آورد (Guba and Lincoln, 1989: 152). از نظر فرکلاف، هر تحلیل گفتمان رخدادهای ارتباطی باید سه بعد را پوشش دهد: ۱. ویژگی‌های زبان متن ۲. فرآیندهای مرتبط با تولید و مصرف^۳ متن ۳. تولید و مصرف اجتماعی گسترده‌تری که آن رخداد ارتباطی به آن تعلق دارد. به عبارت دیگر، از نظر فرکلاف هر تحلیل گفتمانی باید سه بُعد متن؛ عمل گفتمانی؛ و عمل اجتماعی را در نظر بگیرد (Jorgensen and Philips, 2002: 68).

بنابراین در زمینه عدالت باید به نکات و مسائل خاصی توجه داشت. یکی از این نکات این است که چه الزامی برای تعریف عدالت وجود دارد، چرا که نگرش‌های مختلفی نسبت به مفهوم عدالت وجود دارد و تعریف جامع و واحدی نمی‌توان از مفهوم عدالت بیان کرد و از سوی دیگر متغیر زمان و مکان نقشی اساسی در تعریف عدالت دارند. به هر حال هر متفکر و نویسنده‌ای در ابتدای نظریه خود باید به تعریف و ویژگی‌های عدالت از نظر خود پردازد تا فهم آن نظریه امکان‌پذیر گردد.

نکته دیگر این که چه متغیرها و عناصری در تعریف عدالت تأثیرگذارند، یکی از این عناصر، گفتمان‌ها و گزاره‌های شکل گرفته در هر دوره تاریخی می‌باشد، چرا که هر گفتمانی نگرش‌ها و چارچوب خاصی را نیز به وجود می‌آورد. در واقع در هر متغیر جغرافیایی و معرفتی یا به عبارتی دیگر جغرافیای طبیعی و جغرافیای معرفتی، ساختارهایی وجود دارند

-
1. P. Bourdieu
 2. L. Wacquant
 3. Practice

اصول عدالت سیاسی در اندیشه امام خمینی^ع و جان رالز - امیر حیدری خوبی (۲۸۱-۲۵۷) / ۲۶۵

که بر رویکرد هر جامعه از عدالت تاثیرگذار هستند. تا زمانی که این ساختارها تغییر نکنند چهارچوب اساسی تعریف عدالت نیز تغییر نخواهد یافت.

۴. روش‌شناسی

این مقاله از نوع توصیفی-تحلیلی و سپس تطبیقی است، مطابق با عنوان مقاله به اصول عدالت سیاسی - اجتماعی در گفتمان سیاسی امام خمینی^ع و جان رالز پرداخته است تا نقاط اشتراک و تفاوت استخراج شده و در جهت اهداف پژوهش به کار گرفته شود. اصول عدالت سیاسی در این نوشته در سه مرحله بررسی شده است، توصیف و جمع‌آوری داده‌ها، سپس تحلیل و تفسیر داده‌ها و در نهایت میان دو متفکر مقایسه می‌شود، لذا روش مقاله، مقایسه‌ای است.

۵. آموزه‌های امام خمینی در گفتمان عدالت

۵-۱. آموزه‌های بنیادین

در اندیشه و گفتمان امام خمینی^ع، عدالت دال برتر است و نوع انسان‌شناسی و ویژگی‌هایی که از انسان در آن مفصل‌بندی مطرح می‌شود، شاکله هویت افراد را رقم می‌زند؛ در واقع اسلام عدالت محوری که امام خمینی^ع مفسر آن است، دال مرکزی گفتمان انقلاب به شمار می‌رود و دوره‌ای را آغاز کرد که اسلام به منزله دال برتر نظم سیاسی جدید مطرح گردید (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ۳۷-۲۲). از نظر ایشان بازگشت به هر نوع تفسیر و قرائت از اسلام نمی‌توانست مسلمانان را در مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب یاری رساند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۶: ۴۹۱)؛ زیرا همه این قرائت‌ها بیانگر چهره واقعی اسلام نیست و اسلام مانند حقیقتی همواره در پرده مانده و آنچه برنامه اسلام در میان مسلمانان بوده هیچ وقت گفته و اجرا نشده است. امام خمینی^ع قرائت یکسونگرانه و محدود از اسلام را مردود دانسته است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۱: ۴۰۶). در قرائت ایشان، اسلام آیین جامع و کاملی است که به تمامی جنبه‌های وجودی انسان توجه می‌کند و جامع تمام ابعاد مادی، معنوی، غیبی و ظاهری است. به تعبیر بابی سعید، «طرح اسلام‌گرایی مصمم است که از اسلام، دال

برتر، نظم سیاسی بسازد. تبدیل یک دال به دال برتر مساوی است با ایجاد وحدت و هویت یک کل و اجزایش. برای اسلام‌گرایان، دال برتر، اسلام است» (سعید، ۱۳۷۹: ۱۲۳). اسلام، پیش از شکل‌گیری انقلاب اسلامی، دال شناوری بود که اسلام‌گرایان می‌کوشیدند براساس منطق هم‌ارزی و تفاوت با معنابخشی به آن و مفصل‌بندی مجددش در گفتمان خویش و سرانجام تبدیل آن به دال مرکزی، هویت کلی گفتمان خود را شکل دهند.

۵-۲. عدالت سیاسی

در مفصل‌بندی اندیشه سیاسی - اجتماعی امام خمینی علیه السلام، عدالت دال مرکزی است و دالهای «اسلام ناب» و «اسلام فطری» در قلمرو دین عادلانه مورد توجه قرار می‌گیرند و برجسته می‌شوند. نشانه‌ها و دال‌های شناور نیز مقوله‌هایی چون جمهوریت، مستضعفان، قانون‌گرایی، صدور انقلاب، استقلال، آزادی و تأمین عدالت اجتماعی است. هسته محوری اندیشه امام خمینی علیه السلام پیرامون عدالت را دو مفهوم برابری و تأمین نیازهای اساسی عموم مردم تشکیل می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۸: ۲۴۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۱: ۴۰۷). بنابراین می‌توان عدالت را در اندیشه امام خمینی علیه السلام، به معنای «برابری افراد جامعه در تأمین نیازهای اساسی آنان» معرفی نمود.

از رهگذر تحلیل اندیشه و عمل امام خمینی علیه السلام در حوزه عدالت سیاسی، دو چهره متفاوت اما مکمل، از عدالت می‌توان دست یافت که در قالب «نظریه ایجابی عدالت» و «نظریه سلبی عدالت» قابل ارائه 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 خمینی علیه السلام نمود دارد (افتخاری، ۱۳۸۶، ۳۹).

بنابراین در اندیشه امام خمینی علیه السلام، عدالت دالی است که همه ابعاد حیات سیاسی - اجتماعی، بر گرد آن سامان می‌یابد و جریان امور باید به گونه‌ای باشد که شهروندان به

حقوق خود دست یابند، با حاکمیت گفتمان عدالت؛ شایسته سالاری، مشارکت سیاسی، حق انتقاد، امر به معروف، نهی از منکر، مشورت، نصیحت و خیرخواهی، حق تعیین سرنوشت، برابری، آزادی و امنیت همه جانبه به وجود می آید و زمینه برای رسیدن جامعه اسلامی به سعادت فراهم می شود، با توجه به منطق و ادبیات امام خمینی^ع، سه اصل اساسی عدالت سیاسی را می توان در گفتمان ایشان رصد کرد: ۱. مشارکت سیاسی برابر، ۲. گزینش سیاسی برابر و ۳. امنیت سیاسی برای همگان.

۶. آموزه‌های جان رالز در گفتمان عدالت

۶-۱. آموزه‌های بنیادین

اثر مشهور رالز نظریه عدالت یا نظریه ای در باب عدالت^۱ هم اکنون به عنوان یکی از منابع کلاسیک فلسفه سیاسی تلقی می شود. این کتاب، تا کنون به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده است. عدالت از نظر رالز مقدم بر خوشبختی است. خوشی و کامیابی آنگاه به عنوان یک ارزش مثبت تلقی می شود که عادلانه بودن آن محرز باشد. عدالت، چارچوبی است که افراد مختلف در آن فرصت پی گرفتن آمال و ارزش های مورد نظر خود را پیدا می کنند. در سنت قرارداد اجتماعی که رالز از آن سخن می گوید، می باید عدالت به مثابه انصاف را به مانند یک مفهوم سیاسی — با ارجاع به ارزش های سیاسی خاص — فهم و توجیه کرد. در اندیشه وی، اصول عدالت، تأمین کننده شیوه تعیین حقوق و وظایف در نهادهای سیاسی جامعه، توزیع مناسب منافع و مسئولیت همکاری اجتماعی است. رالز این تلقی جدید از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید (واعظی، ۱۳۸۴، ۱۹۹). عدالت سیاسی دو رویه دارد: نخست اینکه قانون برای برآورده ساختن خواسته ها و لوازم آزادی برابر باید عادلانه باشد و دیگر آنکه به گونه ای چارچوب بندی شود که نسبت به همه سامانه های عادلانه ممکن و محتمل تر، به یک نظام قانون گذاری عادلانه و کارآمد منجر شود. (رالز، ۱۳۸۷، ۳۴۲).

۶-۲. عدالت

رالز دو اصل اساسی خود برای عدالت را چنین بیان می‌کند:

هر شخص باید از حق برابر برای گسترده‌ترین آزادی پایه‌ای که با آزادی برای دیگران سازگار است، برخوردار باشد، این اصل به این معنی است که همه آزادی‌های اولیه یکسانی دارند که هرگز نمی‌توان آنها را سلب کرد (Rawls, 2001: 114). این اصل به معنای آن است که هر شخص آزادی دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را انکار کند و نادیده انگارد، در اصل دوم، رالز ضمن اقرار به نابرابری‌های اجتماعی بر این نکته تأکید دارد که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شوند که:

الف) به بیشترین سود به محرومین و افراد کمتر برخوردار منجر شود،

ب) دستیابی به منصب‌ها و جایگاه‌ها، با شرایط برابری منصفانه و عادلانه فرصت‌ها، برای همگان باز باشد (Rawls, 2001: 114).

بنابراین به طور کلی رالز حتی در نظریه عدالت خود نیز از سویی وفادار به مبنای لیبرالیسم می‌ماند که آزادی است و از دیگر سو، دغدغه برابری منصفانه را طرح می‌کند که در پی طرح پرده غفلت^۱ قابل تحلیل است، زیرا که در شرایط غفلت، انسانها در شرایط اولیه‌ای فرض می‌شوند که هیچ اطلاعی از موقعیت سیاسی-اجتماعی خود ندارند و لذا به دور از سود و منافع شخصی خود، موقعیتی را که نمی‌دانند کدام است، انتخاب می‌کنند و لذا هر کس می‌کوشد که برخورد او با دیگران، منصفانه باشد.

۷. مقایسه عدالت سیاسی امام خمینی و جان رالز

عدالت جامع‌ترین غایت سیاسی است، اما فهمی که از مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی از عصر کلاسیک تا پست مدرن وجود داشته تفاوت یافته و مکاتب فکری مختلف مثل لیبرالیسم، سوسیالیسم و مکتب اسلام هر کدام برداشت‌های مختلفی از عدالت داشته‌اند. در اسلام نگاه ویژه‌ای به عدالت شده و یکی از راه‌های ایجاد جامعه مطلوب، برقراری قسط و عدالت عنوان شده است، تا جایی که در اسلام، عدالت، معیاری برای سنجش

1. Veil of Ignorance

حکومت هاست و می توان مشروعیت یک نظام سیاسی را بر پایه عادلانه یا غیر عادلانه بودن آن سنجید (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱، ۲۸). در ذیل به بررسی تفاوت ها و شباهت ها در باب عدالت در اندیشه دو اندیشور می پردازیم.

۱-۷. تفاوت ها

۱-۱-۷. نظام فکری

نظریه عدالت سیاسی جان رالز در درون گفتمان فکری لیبرالیسم معنا می یابد که به آزادی باور تمام دارد، به گفته «موریس کرانستون»^۱ «لیبرال کسی است که به آزادی معتقد است» (Cranston, 1967: 45) لیبرال ها معتقدند که انسان ها به طور طبیعی در «وضعیت آزادی کامل برای نظم دادن به اعمال خود هستند، بر اساس آن چه که فکر می کنند، مناسب است» (Locke, 1960: 287).

جان رالز در قالب این منظومه فکری که دغدغه اصلی آن آزادی، در جستجوی عدالت است، همان گونه که در اصول عدالت رالز آمد، جالب آن است که ایشان، عدالت را نیز با لحاظ آزادی تحلیل می کند و یکی از اصول اساسی اوست. جان رالز در نظریه عدالت می نویسد: «عدالت اولین فضیلت برای نهاد اجتماعی است، همچنان که حقیقت برای نظام تفکر» (Rawls, 1999: 3). رالز عدالت را تبلور انصاف می داند و می گوید در وضع نخستین^۲ که تا حدی مشابه مفهوم وضع طبیعی است، آدمیان می خواهند جامعه مدنی تشکیل دهند و به ناچار روی اصولی معقول و منصفانه توافق می کنند. نقشی که این اصول در تفکیک حقوق، تکلیف ها و تقسیم مزایای اجتماعی بر عهده می گیرد همان است که مفهوم عدالت نامیده می شود (Rawls, 2001).

اما منظومه فکری امام خمینی^ع، بر گرد توحید سامان یافته است و در قالب این گفتمان، اصل اولی برای او عدالت است و آزادی در پرتو عدالت، تحلیل می شود، بر خلاف راولز که عدالت در پرتو آزادی، تحلیل می شد. به بیان دیگر، در نظام فکری امام خمینی^ع، اصالت

1. Maurice Cranston

2. original position

توحید-عدالت مطرح است و بقیه ارزشهای سیاسی در پی آنها، ارزش می‌یابند و لذا هیچ اصلی، قانونی، رفتار و گفتاری در این گفتمان نباید، اصالت توحید-عدالت را نادیده انگارد. این قالب فکری گاه پای در فلسفه و عرفان دارد و گاه برای تنظیم، رفتارها و قوانین سیاسی، به فقه روی می‌کند، اما در هر حال، همه امور بر گرد، آن محور اصلی، سامان می‌یابد.

با این وصف، ویژگی‌های کلی اندیشه و گفتمان امام خمینی علیه السلام عبارت‌اند از:

- ۱- توحیدمحوری و گسترش امر قدسی در زوایای مختلف حیات بشری (موسوی خمینی، ۱۳۷۶)؛
- ۲- شکل نظام معرفتی از نظرگاه جهان‌بینی اسلامی (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۰: ۲۹۸)؛
- ۳- بنا نهادن سیاست بر دین و بروز یافتن معرفت دینی در حیات سیاسی، اجتماعی (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۵: ۴۱۰)؛
- ۴- برتری «دانش شریعت‌اندیش» بر «دانش طبیعت‌اندیش»؛
- ۵- محوریت نظریه ولایت فقیه در جهت عدالت (موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۵۴)؛
- ۶- غیریت‌سازی و معین کردن مرزهای هویت دینی گفتمان عدالت با سکولاریسم و اندیشه‌های انسان‌مدارانه غربی (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۴۲)؛ به عبارتی قوام یافتن هویت ایرانی - اسلامی در تقابل با هویت مدرنیستی (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ۳۰-۲۰)؛
- ۷- تعریف نوینی از انسان منطبق بر جهان‌بینی توحیدی (موسوی خمینی، ۱۳۹۴، ۳۱۱-۳۱۰)؛ از این رو، این نظام فکری و گفتمان، خود را از گذشته جدا ندانست. در این فرایند «نظام دانایی» و شکل‌گفتمانی دینی‌ای شکل گرفت که به مثابه یک راهنمای عمل و رهایی‌ساز به سوی عدالت، جلوه‌گر شد. قرائت و اسازانه امام خمینی علیه السلام از اسلام (حداقل در پاره‌ای از وجوه)، چهره‌ای ایدئولوژیک بدان بخشید که تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی مدرن و رهایی بخش را در خود انعکاس می‌داد. در ثقل گفتمان انقلابی، اسلام به مثابه یک «دال متعالی» نشسته بود. غنای مفهومی و محتوایی چنین دالی تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را در بر

۱. تحول انسانی در اندیشه امام خمینی علیه السلام دو بعد دارد: ۱. بعد بیداری فردی، به خود آمدن و درک خویشتن و حرکت در مسیر فطرت الهی ۲. بعد بیداری اجتماعی - سیاسی، قیام و خیزش در برابر ظلم و بی‌عدالتی، در جهت برپایی عدالت در زمین، این دو بعد تحول، راه‌گشای حرکت صحیح جامعه انسانی و رهایی از وابستگی‌ها و تعلقات و مشکلات جاری است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ۴۴۱).

گرفته، سیاست را هم‌نشین دیانت کرده، هر دو را با سیمایی عرفانی تزیین نموده و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «تئوری راهنمای عمل» نشانده بود (تاجیک، ۱۳۷۷، ۹۱-۹۰). این راهنمای عمل، همه ساختار، کارگزار، قوانین و مقررات را به سوی عدالت هدایت می‌کند و هر آن چه که مانع این هدف باشد را کنار می‌زند، بر همین اساس حمایت از مستضعفین و ملل تحت ستم، از پیش فرض‌های اندیشه سیاسی ایشان محسوب می‌گردد. بنابراین در مقایسه نظام فکری دو اندیشمند باید اذعان داشت که در یک سو امام خمینی^ع با نظام فکری متشکل اندیشه‌های فلسفی با بن‌مایه‌های عرفانی و دینی که میان نظریه و عمل، نیازهای دنیوی و اخروی ارتباط برقرار کرده و در سوی دیگر اندیشمندی قرار دارد که نظام فکری وی بر اساس نیازهای دنیوی و بهتر زیستن که در کل نظام فلسفی غرب نهادینه است، قرار دارد (Ingram, 2008: 1-4).

۱-۷-۲. نگاه به نفع دنیوی و اخروی

در گفتمان انقلابی و اسلامی امام خمینی^ع شأن حقیقت اجل از «فکری است که در مقام عمل درآید» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ۷۸)؛ بدین معنا که تعیین سودآوری ملاک تمیز حقیقت نیست. به عبارتی اگر شاکله و ابتدای سیاست و تعامل در گفتمان توحید-عدالت بر شریعت است، حقیقت نمی‌تواند منفک از شریعت تفسیر شود؛ همچنین چالش با فرهنگ سرمایه‌داری، از محورهای گفتمان عدالت امام خمینی^ع محسوب می‌شود.

بنابراین در نگرشی کلان، در مورد تفاوت انسان شناختی، هستی‌شناختی و هدف از عدالت و سازکارهای آن باید گفت امام خمینی^ع به عدالت از زاویه اصالت توحید-عدالت می‌نگرد بدین معنا که عدالت با اخلاق و معنویت پیوند تام و تمام دارد و اصولاً عدالت بدون انگیزه و قصد الهی معنا نخواهد داشت (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۱۶: ۱۶۲)، لذا باید تامین‌کننده نه تنها، منافع مادی، بلکه منافع معنوی نیز باشد و همه هدف عدالت، دستیابی به سود و رفاه بیشتر نیست، بلکه در کنار آن، عدالت باید زمینه‌ساز سعادت جامعه اسلامی و رسیدن به حیات طیبه باشد، پس در این تلقی، عدالت، جامع و دارای نگرشی فراگیر به منافع مادی و معنوی است.

این در حالی است که جان رالز مفهومی از عدالت ارائه می‌کند که همان نظریه آشنای قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت را تعمیم داده و آن را به سطح بالاتری از انتزاع کشانده است و در نهایت نیز تامین منافع مادی و سیاسی-اجتماعی را در نظر دارد. هدف رالز ارائه راهی جدید در برابر آموزه‌های فایده‌گرایی است که از مدت‌ها قبل بر سنت فلسفی سایه افکنده‌اند و عدالت را با توجه به بیشترین موازنه خالص ارضای نیازها تعریف می‌کند. به همین دلیل می‌توان گفت منظومه معرفتی غرب درباره عدالت در سده بیستم تداوم نگرش گذشته غرب بخصوص سده هجدهم است.

رالز از دریچه آزادی به عدالت نگاه می‌کند. نکته قابل توجه این است که بی‌عدالتی فایده‌گرایانه منحصر به جنبه اجتماعی و اقتصادی نمی‌گردد، بلکه حصول بالاترین درجه مطلوبیت به قیمت اعمال سلطه و اجبار و نقض حریم آزادی و عدالت سیاسی هم می‌شود و بدین ترتیب ممکن است حق در پیش پای خیر یا فایده قربانی گردد.

اما نگره اصلی نظریه عدالت راولز فراتر از نقد فایده‌گرایی است و به طور گسترده از طرز تلقی کانت از عقل استفاده کرده است؛ در این نظریه به سه مسأله مهم پرداخته شده است:

الف. ارائه تفسیری جدید از نظریه قرارداد اجتماعی؛

ب. استفاده گسترده از طرز تلقی کانت از عقلانیت در تفسیر خود؛

ج. نقادی فایده‌گرایی و تلاش برای ارائه بدیل و جایگزین آن (اخوان کاظمی، ۱۳۸۴،

۱۵۷-۱۵۶).

با این همه، راولز همچنان در چارچوب گفتمان حاکم بر لیبرالیسم نظریه‌پردازی می‌کند، عدالت سیاسی را در قالب منفعت‌جویانه دنیوی تحلیل می‌کند و حق را عنصری پسینی می‌داند که انسان می‌تواند خود آن را برگزیند و خیر و عدالت را بر اساس آن، بسازد، در حالی که امام خمینی^{ره} با توجه به خاستگاه اندیشه اسلامی، حق را امری پیشینی می‌داند و انسان نمی‌تواند این آموزه فرازمان، فرامکان و مطلق را از پیش خود طراحی کند و هر گونه که میل و منفعت اوست، آن را بسازد، لذا عدالت نیز امری پیشینی و مطلق است که طبعاً پیامدهای اندیشگی و عملی گوناگونی را به وجود می‌آورد.

۲-۷. شباهت‌ها

هرچند با توجه به تفاوت گفتمانی که اشاره شد، نمی‌توان شباهتی کامل میان امام خمینی^ع و راولز یافت، اما در برخی از عرصه‌های سیاسی می‌توان ادعا کرد که نوعی شباهت میان دو اندیشمند وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

۲-۷-۱. مقابله با نابرابری‌های سیاسی

در نگاه امام خمینی و راولز نابرابری‌ها باید به گونه‌ای ترتیب داده شود که هم نفع همگانی را تأمین کند و هم امکان رسیدن به مقام و موقعیت‌ها، برای همه یکسان باشد. از دیدگاه دو اندیشمند، فرصت‌ها و راه‌های رسیدن به مقامات دولتی و موقعیت‌های اجتماعی، باید به گونه‌ای ترتیب داده شود که همگان برای دست یافتن به آنها از شانس یکسانی برخوردار باشند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲؛ Rawls ۲۰۰۱). بر این اساس می‌توان اصول برابری سیاسی از دیدگاه امام خمینی و رالز را این گونه برشمرد:

• مشارکت سیاسی برابر: لزوم مشارکت مردم، ابتدای حکومت به آرای ملت، نظارت مردم بر حکومت از جمله مواردی است که در عدالت سیاسی مورد نظر امام خمینی بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۴؛ ۴۹۲). در سوی دیگر، از نظر راولز همه شهروندان برای مشارکت سیاسی حق برابر دارند و اصل آزادی در این زمینه باید محترم شمرده شود. (راولز، ۱۳۸۷، ۱۱۰).

• حق رأی و آزادی انتخاب برابر (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۴؛ راولز، ۱۳۸۵، ۱۱۰)؛
• پاسداری از حقوق سیاسی همگان (امنیت سیاسی) (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۲۵۶؛ Rawls, 1999: 81)؛

• حق انتقاد و نظارت (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۵؛ ۴۰۹؛ Rawls, 1999: 79)؛
• آزادی اجتماعات و برخورد با نافرمانی مدنی (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۴؛ ۲۶۶؛ رالز، ۱۳۸۷)؛

• مقابله با آزادی‌های بی پایه (میراحمدی و شیر، ۱۳۸۸: ۶۸؛ Rawls, 1999).

۷-۲-۲. حمایت از طبقه محروم

تصور امام خمینی از ساختار اجتماعی جامعه یک تصور دوگانه مستضعف-مستکبر و فقیر-ثروتمند است که طی آن، جامعه به طبقات فرودست مستضعف و محروم و طبقات مستکبر و فرادست، تقسیم شده است، در این ساختار اجتماعی که طبقات بالادست و فرودست دارای منافع متعارض با یکدیگر هستند، بالادستان قدرت تحمیل اراده خود را بر طبقات مستضعف در دست دارند. امام تلاش می‌کرد با مقایسه وضع طبقات بالادست و طبقات مستضعف، قدرت مقایسه برای نابرابری اجتماعی را برای فرودستان فراهم نموده و خودآگاهی آنان را نسبت به محرومیت واقعی و احساس محرومیت نسبی، افزایش دهد. امام خمینی با استناد به کتاب و سنت، اهتمام به امور مسلمین را یک فریضه و از واجبات می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۲: ۷۲). ایشان به صراحت بیان نموده که «توجه داشته باشید رئیس جمهور و وکلای مجلس از طبقه ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر رفاه آنان باشند، نه از سرمایه‌داران و زمین‌خواران و صدرنشینان مرفه و غرق در لذات و شهوات که تلخی محرومیت و رنج گرسنگان و پابرهنگان را نمی‌توانند بفهمند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۱: ۴۲۲). و تاکید داشت که احکام اسلامی هم که دنبال او برقرار می‌شود، برای رفاه حال همه طبقات، خصوصاً کارگران، دهقانان، طبقه ضعیف، برای همه است و اسلام برای آنها بیشتر از سایر طبقات حق قائل است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ۴۴۴) و خطاب به مسئولان تاکید می‌کرد که باید به مستضعفان برسید. شما در دوردست‌ها مسئولیت دارید به مستمندان که در طول تاریخ زیر فشار و زحمت بودند برسید و جدیت نمایید تا راه چاره‌ای که آنها را به جایی برساند پیدا کنید، در عمران و راهسازی برای آنان جدیت کنید. امروز به مستضعفان و مستمندان و زاغه نشینان که ولی نعمت ما هستند خدمت کنید. پیش خدای تبارک و تعالی کمتر خدمتی است که به اندازه خدمت به زاغه نشینان فایده داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ۴۴۴).

از دیدگاه ایشان این يك اصل اسلامی است که هر مسلمانی باید به مسلمانان دیگر کمک کند. مستضعفین عمدتاً کسانی هستند که از جهت امکانات مادی و قدرت سیاسی توسط

حکومت های طاغوتی یا قطب های سرمایه داری به ضعف کشیده شده اند. از دیدگاه امام خمینی^ع «اسلام برای نجات مستضعفین آمده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۱۲). و در کلامی دیگر بر این باور است که «تعلیمات اسلام برای همین معناست که مستکبری در زمین نباشد و نتوانند مستکبرین، مستضعفین را استثمار کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۶: ۷۱).

در نگرش جان رالز، عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است. رالز در توضیح اهمیت یافتن تصوراتی مشترکی از عدالت برای تنظیم مناسبات اجتماعی خاطر نشان می سازد که افراد جامعه دریافت های گوناگونی از عدالت و بی عدالتی دارند و توافقی میان آنها وجود ندارد. تصور مشترک از عدالت است که در میان انسان هایی با هدف های گوناگون صلح مدنی ایجاد می کند، بنابراین تصور مشترکی از عدالت آغاز یک نظم مطلوب برای جامعه انسانی است. او برای نابرابری هایی که به موجب ساختار نهادها تعیین و حفظ می شود، دلبخواهانه و خودسرانه است مگر آنکه عقلاً بتوان انتظار داشت که به نفع همگان است (بشیریه، ۱۳۷۵، ۳۹). در واقع او تلاش می کند تا شرایطی به وجود آورد که نابرابری برای محروم ترین افراد جامعه، بیشتر سود را برساند. مفهوم وضعیت اولیه که بنای دولت رفاه راولز است، قلب و مغز نظریه او را تشکیل می دهد. رالز در زمینه اصول وضعیت اولیه می گوید؛ نخستین اصل، برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی را اقتضا می کند و دومی، مقتضای نابرابری های اجتماعی و اقتصادی را باید به گونه ای ترتیب داد که هم به طور معقول به نفع هر فرد باشد با مقام و موقعیت که به روی همه افراد باز است بستگی داشته باشد (بلوم، ۱۳۷۳، ۷۵۲-۷۵۱). بر طبق اصل اول عدالت رالز، می باید ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این منظور در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز ثروت موانعی ایجاد کند. اما بر طبق اصل دوم عدالت این گونه توزیع ثروت ها و دخالت های دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه عمل افراد آسیب برساند (بشیریه، ۱۳۷۵، ۴۰). هدف اساسی جان رالز این است که در چارچوب افکار و اندیشه های لیبرالیسم و آزادی خواهی، عدالتی به وجود بیاورد که مشکلات و چالش های دهه های اخیر جهان مدرن و چالش های لیبرالیسم که به شکاف اقتصادی می انجامد را بر طرف کند. به همین دلیل باید گفت اندیشه جان رالز در تقابل با لیبرالیسم

نیست. در واقع این متفکر از چارچوب و بستر آزادی به عدالت می‌نگرد و تلاش دارد تا یک نوع برابری منطقی و عقلانی میان انسان‌ها ایجاد کند. برخی از پیش شرط‌های وضع قرارداد برای تحقق عدالت عبارتند از (۱) خود را به دست حجاب جهل سپردن به نحوی که فرد فقط شخصیتی اخلاقی به حساب آید؛ (۲) خواستار حداکثر مقدار ممکن از خیرهای اولیه برای خود و خانواده خود شدن؛ (۳) دانستن اینکه شرایط عدالت در جامعه او اعمال خواهد شد؛ (۴) هر درک و فهم پیشنهادی از عدالت را تابع مقیدات مفهوم حقوق کرد، (۵) انسان‌ها با توجه به اصول مختلف درکی از عدالت را انتخاب می‌کنند که اجازه نمی‌دهد هیچ فردی فدای جمع شود (همپتن، ۱۳۸۰، ۲۴۳). در واقع رالز معتقد است که باید نظام عدالتی به وجود آید که با همه رفتار یکسان و برابری داشته باشد فارغ از اینکه انسان‌ها از چه استعداد، نژاد، امکانات و ویژگی‌هایی برخوردارند. همچنان که می‌کوشد تا شاید محروم‌ترین افراد جامعه، بیشترین سود را از قرارداد و روند امور ببرند، هر چند که دیدگاه او، انتزاعی است و نمی‌توان در واقعیت جامعه لیبرال از آن نشانی یافت.

جمع‌بندی و برخی نتایج

اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام در گفتمان اسلامی، دارای دو نوع ساختار است، یکی ساختار نگرشی که نقش تعیین‌کننده و جهت‌دهنده شیوه تفکر ایشان در سیاست و نظام سیاسی است و دیگری ساختار درونی نظریه سیاسی ایشان که مجموعه آداب و احکام سیاسی است. در گفتمان مقابل، نظریه عدالت رالز هم در درون سنت کانتی قرار دارد که معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است و نظریه عدالت وی پیرامون برخی مفاهیم اساسی مانند وضع نخستین^۱، انصاف^۲، بی‌طرفی^۳، پرده جهل و اصول عدالت^۴ تنظیم شده است.

بر اساس آن چه آمد، می‌توان گفت، تفاوت‌های اندیشه امام خمینی علیه السلام و رالز در نگاه به

1 - original position

2 - fairness

3 - impartiality

4 - principals of justice

عدالت عمدتاً از آن جهت است که نگرش امام واقع بینانه است و دامنه گسترده تری از رالز در اصولی چون آزادی عدالت محور، برابری استحقاقی، ظلم ستیزی، استکبارستیزی، مردم گرایی و دفاع از مستضعفان را در برمی گیرد. اندیشه سیاسی ایشان به مثابه منظومه ای معنایی متشکل از مجموعه نشانه های به هم پیوسته در نظر گرفته شده است. در مفصل بندی گفتمان سیاسی وی، دال مرکزی عدالت است و آزادی و برابری استحقاق مدار و شایسته سالاری هم در پرتو آن به وجود می آیند. در سوی دیگر دال مرکزی در اندیشه جان رالز، آزادی است که با خوانشی جدید از قرارداد اجتماعی و اصل فایده گرایی می کوشد تا فضایی به سوی عدالت نیز بگشاید.

داده های این تحقیق نشان می دهد، با وجود تفاوت هایی که در دیدگاه دو اندیشمند وجود دارد، آن ها بر اصول مشترکی مثل آزادی و برابری و توجه به شایستگی ها؛ بدون در نظر گرفتن جایگاه قومی و طبقه ای در مشارکت و گزینش ها تأکید دارند و از جمله اصول عدالت اجتماعی و امنیت همگانی، مشارکت عمومی و حق گزینش برابر به مثابه اصول جهان شمول عدالت سیاسی در اندیشه امام خمینی علیه السلام و رالز مشترک می باشد که موجب تکوین و تعالی هر چه بیشتر جامعه بشری می گردد.

جدول ۱: اصول عدالت سیاسی در اندیشه امام خمینی و جان رالز علیه السلام

اصول عدالت سیاسی	امام خمینی <small>علیه السلام</small>	جان رالز
تفاوت ها	<p>۱. نظام فکری توحید-عدالت محور، نگاه گسترده به مفهوم عدالت سیاسی (آزادی، ظلم ستیزی، استکبارستیزی، مردم گرایی و دفاع از مستضعفان)</p> <p>۲. اندیشه های فلسفی با بن مایه های عرفانی و دینی</p> <p>۳. نیازهای دنیوی و اخروی</p> <p>۴. «دانش شریعت اندیش» و «دانش طبیعت اندیش»</p> <p>۵. اصالت عدالت (اخلاق و معنویت و آزادی)</p>	<p>۱. نظام فکری-سیاسی لیبرالیسم</p> <p>۲. اندیشه فلسفی متکی بر قرائت جدید از قرارداد اجتماعی</p> <p>۳. تأمین نیازهای دنیوی</p> <p>۴. دانش طبیعت اندیش</p> <p>۵. شکل جدید اصل فایده گرایی (آزادی)</p>

<p>۱. مقابله با نابرابری‌های سیاسی ۲. حمایت از طبقات پایین ۳. عدالت اجتماعی و امنیت همگانی ۴. مشارکت عمومی ۵. حق‌گزینش برابر</p>	<p>۱. مقابله با نابرابری‌های سیاسی ۲. حمایت از طبقات پایین ۳. عدالت اجتماعی و امنیت همگانی ۴. مشارکت عمومی ۵. حق‌گزینش برابر</p>	<p>شبهات‌ها</p>
--	--	-----------------

(منبع: یافته‌های پژوهش)

کتابنامه:

قرآن کریم

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۴). «بررسی و نقد نظریه عدالت جان راولز»، کتاب نقد، س ۸، ش ۳۷، ص ۱۵۱-۱۸۰.

اشتراوس، لئو و فرهنگ رجایی (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست؟، تهران، علمی و فرهنگی. افتخاری، اصغر (۱۳۸۶). «عدالت به مثابه «تعدیل»؛ درآمدی بر نظریه امام خمینی علیه السلام در باب عدالت ملی و بین‌المللی»، دانش سیاسی، س ۳، ش ۵، ص ۳۹-۶۶.

امام جمعه زاده، سید جواد و جمیل میلانی (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی نظرات جان رالز و شهید مطهری در خصوص شاخص‌های عدالت سیاسی»، راهبرد توسعه، ش ۳۲، ص ۲۶-۴۸. بابی، سعید (۱۳۷۹). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری. تهران، دانشگاه تهران.

بشیریه، حسین (۱۳۷۵). «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در سده بیستم محافظه‌کاری در قرن بیستم (۲۶)»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، س ۱۱، ش ۱۰۹-۱۱۰، ص ۳۲-۴۱. بلوم، ویلیام تئودور (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه‌ی احمد تدین. تهران، انتشارات آران.

بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۸۵). «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، مطالعات راهبردی، س ۹، ش ۳۱، ص ۱۴۵-۱۷۱.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). «غیریت، هویت و انقلاب، شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران»، متین، ش ۱، ص ۸۳-۱۰۶.

جمشیدی، محمد حسین و مسعود درودی (۱۳۸۹). «مفهوم و شاخصه‌های عدالت سیاسی در

اصول عدالت سیاسی در اندیشه امام خمینی علیه السلام و جان رالز - امیر حیدری خوبی (۲۸۱-۲۵۷) / ۲۷۹

گفتمان سیاسی امام خمینی علیه السلام با تأکید بر نظریه عدالت سیاسی راولز»، مطالعات انقلاب اسلامی، س ۷، ش ۲۲، ص ۱۸۳-۲۰۹.

جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۱). نظریه عدالت از دیدگاه ابونصر فارابی، امام خمینی علیه السلام و شهید صدر نظریه عدالت از دیدگاه ابونصر فارابی، امام خمینی علیه السلام و شهید صدر. تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۳). المفردات فی غریب القرآن. تهران، المکتبه المرتضویه.

رالز، جان (۱۳۸۸). نظریه عدالت، ترجمه‌ی مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان. تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

راولز، جان (۱۳۸۵). عدالت به مثابه انصاف: یک بازگویی، ترجمه‌ی عرفان ثابتی. تهران، ققنوس.

رضایی جوزانی، نیکو و احمد بخشایش اردستانی (۱۳۹۷). «بررسی میزان تحقق عدالت اجتماعی در دولت های پس از انقلاب بر اساس اندیشه امام خمینی علیه السلام (۱۳۹۲-۱۳۶۸)»، مطالعات سیاسی، س ۱۰، ش ۴۰، ص ۲۵-۴۴.

سبحانی، حسن و سید محمد رضوی (۱۳۸۳). «استخراج اصول حاکم بر ایده عدالت در آراء امام خمینی»، تحقیقات اقتصادی، س ۳۳، ش ۶۵، ص ۷۷-۱۰۸.

سیدباقری، سیدکاظم (۱۴۰۰). عدالت سیاسی از منظر قرآن کریم. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

عباس تبار مقری، رحمت و شهربانو فولادی (۱۳۹۷). «عدالت سیاسی در اندیشه شهید مطهری و راولز در یک نگاه تطبیقی»، پژوهش های انقلاب اسلامی، س ۷، ش ۲۶، ص ۱۰۳-۱۲۰.

عنایت، حمید (۱۳۷۷). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران، زمستان.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴). کتاب العین. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

فرکلاف، نورمن (۱۳۹۰). تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه‌ی فاطمه شایسته پیران، محمدجواد غلامرضا کاشی، شعبانعلی بهرام پور، رامین کریمیان، رضا ذوقدارمقدم، پیروز ایزدی، و محمود نیستانی. تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۶). خرد در سیاست. تهران، طرح نو.
قلیچ، وهاب (۱۳۸۹). «معیارهای عدالت توزیعی مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های جان راولز و شهید مطهری»، مطالعات اقتصاد اسلامی، س ۳، ش ۵، ص ۱۴۵-۱۶۴.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). آموزش فرهنگی. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
_____ (۱۳۸۶). آوای توحید (نامه امام خمینی به گورباچف، شرح از آیه‌الله جوادی). تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۹۴). شرح چهل حدیث. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
_____ (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ (۱۳۷۲). صحیفه نور. تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
_____ (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
_____ . ۱۳۸۰. وصیت‌نامه سیاسی الهی امام خمینی. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____ . ۱۳۶۹. ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
میرسندسی، سید محمد (۱۳۸۲). «مفهوم سازی عدالت»، مصباح، س ۱۲، ش ۴۶، ص ۵-۲۴.

میراحمدی، منصور و اکرم شیرینی (۱۳۸۸). «عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی»، علوم سیاسی، س ۱۲، ش ۴۸، ص ۶۳-۹۰.
همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی. تهران، طرح نو.
هوفه، اتفرید (۱۳۸۳). درباره‌ی عدالت، برداشت‌هایی فلسفی، ترجمه‌ی امیر طبری. تهران، اختران.

واعظی، احمد (۱۳۸۴). از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی. تهران، مؤسسه باقر العلوم.
Bourdieu, Pierre, and Loïc J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

- Cranston, Maurice. 1967. "Liberalism," *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan and the Free Press.
- Foucault, Michel. 1994. *The archaeology of knowledge*. London: Tavistock Publications.
- Guba, Egon, and Yvonna Lincoln. 1989. *Fourth Generation Evaluation*. New York: SAGE Publications.
- Ingram, David. 2008. *Rawls and Habermas on International Justice*. Chicago: Loyola University of Chicago.
- Jones, Peter. 1995. "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice," *British Journal of Political Science* 25 (4): 525-550.
- Jørgensen, Marianne W., and Louise J. Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE.
- Locke, John. 1960. "The Second Treatise of Government," In *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, Chantal, and Ernesto Laclau. 2001. *Hegemony And Socialist Strategy Towards A Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- _____. 2001. *Justice as Firmness: A Restatement*. London: The Belknap press of Howard press.