

بررسی رابطه عدالت و صلح با سیاست ورزی فضیلت مند؛ مطالعه موردی: اسلام و جماعت

گرایی

نیلوفرچینی چیان^۱ - ملک یحیی صلاحی^{۲۲} - صادق زیبا کلام^۴ - ابوالقاسم طاهری^۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰

چکیده:

پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی به تبیین مفهوم صلح و عدالت از منظر فلسفه سیاسی می‌پردازد. در این پژوهش اسلام دال مرکزی در نظر گرفته شده است. اسلام به عنوان دینی الهی که تحقق عدالت و صلح را با هدف سعادت و به غایت کمال رساندن انسانها اصول مشخصی را در حوزه خصوصی و عمومی ترسیم نموده است. از سوی دیگر در غرب مکتب جماعت گرایی معاصر با آموزه‌های معرفتی که ریشه در اخلاق و خیر مشترک و سیاست به مثابه فضیلت دارد، از مطرح‌ترین جریان‌های فکری می‌باشد. با توجه به شرایط و بحران‌های فرا روی جامعه بشری گسترش گفتمان‌های تخصصی در عرصه مباحث نظری ضروری است. هدف این پژوهش نیز گسترش چنین گفتمانی برای درک دیگری و به زیستن فرد انسانی در عرصه نظر و عمل است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس هرمنوتیک کوینتن اسکینر (متن - مولف محور) می‌باشد.

واژگان کلیدی: اسلام، نظریه جماعت گرایی، فضیلت، عدالت، صلح

^۱ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

nchinichian@yahoo.com

^۲ - دانشیار و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ نویسنده مسئول

Malek_salahi@yahoo.de

^۴ - استاد تمام و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Sadeghibakalam@yahoo.com

^۵ - استاد تمام و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

a-taheri@srbiau.ac.ir

مقدمه

مناسبات بین اخلاق، عدالت و صلح در تاریخ اندیشه ورزی از مهمترین چالش‌های نظری در میان اندیشمندان فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی محسوب می‌شود. از آنجا که عدالت از بنیادی‌ترین مفاهیم سیاسی است، برخی آن را از مقوله اخلاق جدا نموده‌اند در مقابل برخی دیگر از صاحب‌نظران این مفاهیم را جدا از آموزه‌های اخلاقی نمی‌دانند. مناسبات فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی همواره با مناقشات نظری همراه است. مباحث مطروحه در چنین مناقشاتی اساس آموزه‌های معرفتی یک نظریه سیاسی را شکل می‌دهند. در عصر حاضر با توجه به بحران‌های فرا روی جامعه بشری اندیشمندان این حوزه به واکاوی و باز تعریف مفاهیم سیاسی پرداختند. فراز و نشیب این گفتمان در سیر تحول اندیشه سیاسی در غرب بیش از این گفتمان در اسلام وجود داشته است. زیرا از سویی در مبانی اندیشه اسلامی ارزش‌های اخلاقی ریشه در ارزش‌های دینی دارد؛ و از سوی دیگر دین و سیاست دو مقوله جدا از هم نیستند. بحران‌های فزاینده عصر حاضر و رشد و توسعه خشونت، افراطی‌گری، بی‌هویتی، فساد و فقر در تمامی ابعاد موجب به چالش کشیدن مکاتب معاصر به خصوص لیبرالیسم، از سوی بسیاری از متفکران در این حوزه شد. در حال حاضر یکی از بنیادی‌ترین نقدها از سوی فلاسفه جامعه‌گرا مطرح شده است. جامعه‌گرایان اخلاق و ارزش‌های والای بشری را اساس برپایی یک جامعه سالم و غایتمند می‌دانند. موضوع عدالت و رابطه آن با اخلاق از مباحث محوری جامعه‌گرایان است. از سویی دیگر در مبانی معرفتی اسلام و جماعت‌گرایی نکات و مولفه‌های مشترکی بالاخص مفهوم عدالت و رابطه آن با اخلاق یافت می‌شود. در راستای این پژوهش ضمن بررسی اجمالی رابطه اخلاق و عدالت و صلح در تاریخ گفتمان فلسفه غرب به واکاوی و تبیین نظری آرای اسلامی در مبانی اندیشه اسلامی از گذشته تا عصر حاضر می‌پردازیم. قرآن، مکتب اهل بیت، نظریه‌های اندیشمندان مسلمان قدیم و معاصر از منابع این واکاوی محسوب می‌شوند. در گام بعدی با هدف تعامل و در راستای تعالی نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه‌های نظری مبانی و آموزه‌های مشترک اسلام و جماعت‌گرایی را طرح و تبیین می‌نماییم. به عنوان پیشینه پژوهش باید در ابتدا از آثار مهم متفکرین جماعت‌گرا نام برد. کتاب در پی فضیلت السیدر مک اینتایر، کتاب فربه و نحیف اثرمایکل والزر و کتاب لیبرالیسم و

محدودیت‌های عدالتِ مایکل سندل از مهمترین این آثار هستند. کتاب و مقالات ویل کیمیلیکا نیز آثار ارزشمند در این حوزه مطالعاتی می‌باشند. از منظر اهداف پژوهش حاضر آثار مرتضی مطهری، سید علیرضا بهشتی، علی اکبر علیخانی، دکتر فیرحی و علی موحد و بسیاری از آثار نواندیشان مسلمان معاصر مورد مطالعه قرار گرفته است. البته رغم وجود آثار و پژوهش‌های بیشماری که در حوزه پژوهش حاضر انجام گرفته است باید گفت این نوشتار تا حدودی تبیینی نوین از مفهوم و ماهیت عدالت و صلح با تاکید چارچوب‌های نظری اسلام و جماعت گرایان ارائه می‌دهد. زیرا به دنبال اثبات برتری و یا تقلیل یک مفهوم بر مفهوم دیگر نیست، بلکه به دنبال یافتن یک راه است، راهی برای شناساندن مفاهیم بنیادین و معرفتی اندیشه سیاسی اسلام، با هدف رسیدن به عدالت و صلح با تفاهم و تعامل متقابل.

روش شناسی پژوهش

از آنجا که روش‌های هرمونتیک با دو کلید واژه معنا و تفسیر توانسته است، یکی از رایج‌ترین و کاربردی‌ترین روش‌های مورد استفاده در پژوهش‌های مرتبط با اندیشه سیاسی باشد؛ در پژوهش حاضر از میان انواع نحله‌های هرمونتیک، هرمونتیک کوینتن اسکینر (متن-مؤلف محور) مورد استناد و استفاده قرار می‌گیرد. از این روش برای فهم اندیشه سیاسی، برقراری ارتباط صحیح میان مفاهیم اندیشه سیاسی تاریخ واقعی (بازیابی ایده‌های گمشده)، بررسی مفاهیمی در اندیشه سیاسی که به صورت بین‌الذهانی و تجویزی ارزش گذاری می-شوند، استفاده می‌شود. هرمونتیک روشی، یکی از انواع هرمونتیک است. این نوع هرمونتیک می‌تواند به سه صورت ارائه گردد: متن- مؤلف محور، متن محور و مفسر محور و هرمونتیک متن- مؤلف محور متدولوژی مورد استفاده بتی، هرش و اسکینر می‌باشد. در این روش بر عینیت اصالت داده می‌شود. در این روش قصد مؤلف بواسطه قواعد زبانی و اصول روان-شناختی مؤلف آشکار می‌شود. مدافعان هرمونتیک روشی معتقد هستند که امکان فهم مسلم و عینی اثر به واسطه قصد مؤلف امکان‌پذیر است. معنای واقعی متن نمی‌تواند جدا از قصد مؤلف بدرستی درک شود.

به نظر هرش وظیفه اصلی مفسر آن است که منطق نگرش‌ها، داده‌های فرهنگی و در یک کلام جهان مؤلف را در خود باز تولید کند. اگر چه فرایند بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار

است، اما اصل نهایی آن کاملاً ساده است؛ بازشناسی تحلیلی آنکه سخن می‌گوید. (عباسی، ۱۳۸۲: ۵۳) متفکرین این نحله از هرمنوتیک گادامر و هایدگر را مورد نقد قرار می‌دهند. آنها معتقدند که نسبی‌گرایی، شکاکیت در تفسیر، عدم تعین معنا، نادیده گرفتن قصد مولف، عدم توجه به معرفت‌شناسی و قواعد زبان به کار گرفته شده در متن موجب ابهام و فهم نادرست از متن هستند. امیلیو بتی معتقد بود تمایزی بین عین و ذهن وجود دارد. اما در تفکرات هرمنوتیکی چنین تمایزی مشاهده نمی‌شود. او در انتقاد از گادامر اضافه می‌کند: بر اساس کدام دلیل باید به معنای متن و مقصود مولف بی توجه باشیم؟ (شیرودی، ۱۳۸۸: ۳۹)

روش‌های هرمنوتیکی مؤلف محور اساس متدولوژی مورد استفاده اسکینر است. در این روش معنای متن را همان قصد و نیت مؤلف است. یعنی برای فهم معنای متن باید قصد مؤلف آن را درک کرد. او در پی این است که میان مفاهیم و موضوعات اندیشه سیاسی با تاریخ واقعی ارتباط برقرار نماید. اسکینر با به کار بردن این روش در فهم اندرزهای غیر فضیلت‌مندانه ماکیاولی به شهریاران می‌نویسد: «بخشی از فهم معنای این اندرز منوط به فهم معنای گفتاری آن، یعنی مفهوم دلالت کلمات به کار برده شده در آن است، اما مسأله مهم‌تر که ضرورت دارد انجام شود این است که منظور ماکیاولی از این ایده چیست و وی چرا آن را نوشته است». (اسکینر، ۱۳۷۲: ۶۸)

با این شیوه، اسکینر نیز در شمار کسانی قرار می‌گیرد که برای رسیدن به معنای متن در صدد کشف قصد مؤلف می‌باشند و به همین جهت وی روش‌های مبتنی بر قرائت متن را نمی‌پذیرد. متدولوژی قرائت متنی مبتنی بر این است که هر متنی اگر به اندازه کافی مورد تأمل قرار گیرد معنا و پیام خود را ارایه می‌دهد و نباید به دنبال فهم نیت و انگیزه‌های مؤلف بود و حتی دخیل کردن اینگونه موضوعات ممکن است که معنای اصلی متن را خدشه‌دار کند. اسکینر این استدلال را رد می‌کند و معتقد است که به کار بردن این روش، انسان را به صورت اجتناب‌ناپذیری در معرض سقوط در انواع مختلف ابهامات و اشکالات قرار می‌دهد که وی از آنها تحت عنوان «اسطوره‌شناسی‌های مختلف» یاد می‌کند. (مرتضوی، ۱۳۸۳: ۲۲۵) وی در روش خود هم به غایت مولف و هم به وقایع سیاسی - اجتماعی از منظر تاریخی و سیاسی توجه می‌کند. روش او تلفیقی از مطالعه تاریخی و فلسفی است. اسکینر نیز مانند اسپرینگز

معتقد است باید بحران شناسایی گردد، علل بحران و بی‌نظمی شناسایی گردد و سپس برای رسیدن به جامعه‌ای مطلوب راه‌های مناسب ارائه گردد. اسکینر از این روش برای مطالعه و فهم اندیشه سیاسی بهره می‌برد. به اعتقاد اسکینر، متن یعنی پاره‌گفتارهایی که برای مسئله خاص برای مخاطباتی مشخص ارائه می‌شود. بنابراین، برای فهم متن باید خود را به شرایط خاص مخاطبان انتقال داد، و قصد مولف را در یک بازی که قواعد آن از پیش تعیین شده، دریافت. اسکینر ناقد رویکرد متن‌گرایانه و زمین‌گرایانه است، و خود راه‌سومی را پیشنهاد می‌کند.

۱- اسطوره آموزه: پژوهشگر متن‌گرا به صوت پیش فرض این مطلب را پذیرفته که هر اندیشمند کلاسیک را باید به گونه‌ای قرائت کرد که گویا دوباره هر یک از مقولات مورد پژوهش، صریحا آموزه‌ای اعلام کرده است.

۲- اسطوره انسجام: محقق مترصد است به هر طریق ممکن به اندیشه‌های متفکران انسجام بخشد، هر چند در واقع، اسطوره‌ای بیش نباشد.

۳- اسطوره ناهمزمانی: محقق گاه فاصله‌ها و زمان‌ها را در مطالعه متون مختلف اندیشمندان از یاد می‌برد.

۴- اسطوره محدودیت فکری: پژوهشگر ممکن است در درک مفاهیم دچار کوتاه فکری شود، و تحولات آنها را نادیده گیرد. به طور مثال، چه بسا مفهوم عدالت در طول زمان دچار تولد، جوانی و پیری شود.

اسکینر روش خود را برمبنای نقد بر رویکردهای هرمنوتیک متن‌گرا و هرمنوتیک زمینه‌گرا آغاز می‌کند. او در بررسی تاریخ اندیشه، از رهگذر نقد دو روش متن‌گرا و زمینه‌گرا و عطف نظر به قصدیت مؤلف پی می‌گیرد. به نظر وی، درک متون متضمن فهم این است که آنها قصد دارند چه معنایی بدهند و چگونه این معنا، قصد و تفسیر شود. برای فهم یک متن بایستی حداقل فهم دو امر موجود باشد هم قصد فهمیده شدن و هم قصدی که این قصد فهم شود که متن به مثابه عمل ارتباطی قصد شده بایستی در برداشته باشد. (Skinner, 2002: 86)

دانش هرمونتیک در نگرش جهان اسلام، هرگز مانند غرب مورد توجه قرار نگرفت، اما این بدین معنا نیست که دین پژوهان اسلامی و اندیشمندان این حوزه از آن غافل بودند. در فهم کتاب و سنت و تفسیر از دانش هرمونتیک استفاده گردیده است. با توجه به گسترش بحران و خشونت و افراطی‌گرایی در جهان اسلام و اسلام‌هراسی در سایر نقاط جهان به ویژه غرب متفکرین اسلامی در حوزه نظری سعی به واکاوی و باز تعریف مفاهیم دینی نمودند. این تلاش فکری با هدف یافتن افق‌های جدیدی برای رسیدن به نقاط مشترک بین گفتمان‌های اسلامی از یکسو و گفتمان ملل مسلمان با سایر ملت‌ها صورت گرفت. در این راستا متفکرین اسلامی از روش‌های تحلیل تاریخی، تحلیل گفتمان، ساختارگرایی، پدیدارشناسی و هرمونتیک استفاده نموده‌اند. این روش‌ها غالباً به صورت توأمان به کار گرفته شده است. روش هرمونتیک با توجه به کارآیی وسیع در فهم و تفسیر متون مورد توجه بسیاری از متفکران اسلامی به خصوص نواندیشان بوده است.

علی شریعتی، نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری، فضل‌الرحمان و آرگون از جمله متفکران مسلمانی هستند که بر پایه دانش هرمونتیک مباحثی چون تاریخ‌مندی، تفسیر و شرایط فهم متون دینی، ذهنیت مفسر، تجربه دینی، افق نامحدود معنا و عدم وجود قرائتی واحد در متون را مطرح می‌کنند.

برای نمونه نصر ابوحامد ابو زید (۲۰۱۰-۱۹۴۳) اندیشمند مسلمان مصری، با رویکرد نو اعتزالی به نظریه‌پردازی دربارهٔ چیستی وحی قرآنی و نقد گفتمان دینی پرداخته است. ابو زید جزم‌گرایی فکری، نادیده گرفتن فاصله تاریخی صدر اسلام از عصر حاضر، تفسیر واحد و جهان‌شمول از پدیده‌های اجتماعی، استناد به مرجعیت سنت و سلف و تلقی وحدت بین‌اندیشه و دین را موجب عقب‌ماندگی و معضلات کنونی جهان اسلام می‌داند و مورد نقد قرار می‌دهد. یکی از مهمترین آثار وی «معنای متن» است. در این کتاب اندیشمند مصری به بیان روش و پژوهش در متن قرآن می‌پردازد. وی معتقد به تاریخ‌مندی نص مقدس قرآن است. از نظر ابوزید تحلیل اجتماعی تاریخی و استفاده از روش‌های زبانی و گویشی جدید، برای تفسیر متن ضروری است. این در حالی است که جوامع معاصر مسلمان فقط «فقه الغه» را برای تفسیر قرآن پذیرفته‌اند و توجهی به تحلیل اجتماعی تاریخی در تفسیر متن و مطالعات و پژوهش‌های

اسلامی ندارند. به نظر این فیلسوف اسلامی، طرفداران تفسیر محتوایی، در تفسیر احکام اسلامی با سعه صدر و قدرت برخورد می کنند و بر این عقیده اند که روح و محتوای کلام خدا را باید فهمید و به فهم سطحی و لفظی آن نباید اکتفا کرد. نتیجه عملی این دیدگاه آن است که در هر دوره می توان نصوص دینی را مطابق شرایط روز و متناسب با مقتضیات زمان و مکان تفسیر کرد. (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۶)

سیر تطور گفتمان نظری مناسبات مفهوم عدالت، صلح و اخلاق

حدود سال ۴۵۰ قبل از میلاد، اندیشه سوفسطایی موجب تحول عظیمی در سیر تکامل فلسفه و اندیشه سیاسی گردید. انسان و جایگاه او مهمترین هدف سوفسطاییها بود. یروتاگوراس سوفسطایی مقیاس اندازه گیری هر چیز را انسان می دانست او معتقد بود حس عدالت، اندیشه قانون و لزوم نظم به همگان داده شده است. هیپپاس سوفسطایی نیز انسانها را برابر دانسته و رسیدن به یک دولت شهر سالم را در برابری شهروندان آن می داند.

به نظر می رسد با تمامی ابهامات و انتقاداتی که به سوفسطاییها وارد می شود باید گفت پیوند میان اخلاق و سیاست از جمله دستاوردهای این فلاسفه بوده. زیرا اساس فلسفه سیاسی تفکر اسطورهایی و تفکر فلاسفه طبیعی حول محور خدایان، شاه، اشراف و جوامع طبقه بندی شده قرار داشت در حالی که سوفسطاییها بر پایه تفکر اومانسیسم مخالف نابرابری و جامعه طبقاتی بودند در دوره کلاسیک تاریخ اندیشه با فلسفه انتقادی سقراط، افلاطون و ارسطو وارد مرحله جدیدی می شود. پیوند مفاهیم فلسفی با اخلاق و بنیادهای شناخت موجب تحول در این عرصه گردید. از این منظر از لحاظ معرفت شناسی مناسبات صلح و عدالت همواره در ارتباط با هم تبیین می گردد. صلح در جامعه عدالت مدار به منصفه ظهور می رسد.

با ورود سقراط به عنوان بزرگترین فیلسوف قرن چهارم قبل از میلاد. تاریخ فلسفه به طور اعم و اندیشه سیاسی به صورت اخص وارد محوطه تازه ای گردید. روش کار او ایجاد شک و تردید درباره یقینیات بود. (دورانت، ۱۲: ۱۳۷۹) او را پدر خوانده فلسفه غرب و بنیانگذار اخلاق نظری می دانند. فضیلت چیست؟ دولت خوب کدام است؟ عدالت چیست از جمله پرسش هایی بودند که وی مطرح می کرد. وی دانش مبتنی قواعد حاکم بر روابط انسانی را موسوم به عدالت می دانست و معتقد بود سیاست بر پایه حکمت است و جز از طریق عدالت

به دست نمی‌آید. در نظر وی عدالت یک فضیلت بود. سقراط با برابری انسان‌ها به عنوان یکی از اصول دموکراسی مخالف بود. سقراط دولت را برای اجتماع بشری و احیاء عدالت ضروری می‌دانست. امر سیاسی در نظر وی نیاز به عقل و خرد دارد و خود نزد تمامی انسان‌ها یکسان نیست. در گام بعدی سقراط قانون و اجرای آن را برای شهروند ضامن اجرای عدالت می‌داند. البته قانونگذار و حاکم جامعه سیاسی سقراط شجاع، دانا و خویشتن‌دار است و چون این سه فضیلت را دارد به فضیلت عدالت هم دست می‌یابد و می‌تواند آن را در جامعه رشد و گسترش دهد.

در دوره کلاسیک تاریخ اندیشه با فلسفه انتقادی سقراط، افلاطون و ارسطو وارد مرحله جدیدی می‌شود. پیوند مفاهیم فلسفی با اخلاق و بنیادهای شناخت موجب تحول در این عرصه گردید. از این منظر از لحاظ معرفت‌شناسی مناسبات صلح و عدالت همواره در ارتباط باهم تبیین می‌گردد. صلح در جامعه عدالت مدار به منصفه ظهور می‌رسد.

در فلسفه سیاسی افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) سیاست ورزی و فضیلت اخلاقی را نمی‌توان از هم جدا تصور نمود. جامعه کامل و دولت‌شهر مطلوب وی تمامی ابعاد یک نظام سیاسی اخلاقی را در برمی‌گیرد. افلاطون عدالت را در بستر جامعه و دولت جستجو می‌کند. چون وی عدالت را حسن در مجموع می‌داند، صلح و دوستی را نیز پیامد منطقی برقراری عدالت می‌داند. در منظومه فکری افلاطون عدالت قرار گرفتن هر چیزی یا کسی در جای خود است. نظم حاصله از برقراری چنین عدالتی پایه و اساس برقراری صلح خواهد بود. زیرا دلیلی برای ناخشنودی و توسل به جنگ وجود ندارد.

همچنین عدالت ایده آل افلاطونی عامل پیوند میان دولت‌ها است. زیرا عدالت به طریقی جلو تندروی‌ها و افراط‌کاری‌های بشر را که ممکن از نظرگاه منافع شخصی وی زیبا ولی از نظرگاه حقوق و مصالح دیگران زشت و ناهنجار باشد را سد می‌کند. (فاستر ۱۳۷۰: ۵۲)

از ارسطو در مقام شاگرد بلافصل افلاطون در تاریخ فلسفه غرب و اندیشه سیاسی نام برده می‌شود، اما بر همگان مسلم است که وی از الگوی معرفتی انتزاعی افلاطون عبور نموده و بر مشاهدات عینی و تجربی در ارائه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی تکیه زده است. لیکن با تمامی این اوصاف رویکرد ارسطو نیز در رابطه با مقوله عدالت بر پایه اخلاق استوار است. باید

گفت اساس اندیشه این فیلسوف فضیلت گرا نیز مانند افلاطون دولت شهر است. در نظریه ارسطو شهر طبعاً بر فرد مقدم است زیرا آنکس که نمی تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیازی به همزیستی دیگران ندارد، عضو شهر نیست، و از این رو یا باید دد باشد یا خدا. عدالت ویژه شهر است. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶) در شهر سیاسی ارسطو عدالت از آدمی جدا نیست. در نظر وی عدالت یک فضیلت اخلاقی به شمار می آید. ارسطو برای اخلاق و عدالت در حکمت عملی خود جایگاهی مشخص تعیین می کند. از سویی عدالت یکی از فضائل اخلاقی شمرده می شود و در ذیل فضائل قرار می گیرد و از سوی دیگر عدالت به معنی فضیلت کامل است و تمام فضیلت را در برمی گیرد. او نخستین تعریف را عدالت به معنای اعم و دومین تعریف را عدالت به معنای اخص می نامد. (علیخانی، ۱۳۸۸: ۲۴۶) در معنای عام ظالم را کسی می داند که به قانون بی اعتنا است، سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب یعنی برابری شهروندان بی اعتنا است و هر عملی که قانونگذار معین می کند عمل عادلانه است. (ارسطو ۱۳۷۸: ۱۶۵ و ۱۶۷) در گام بعدی ارسطو در تعریف عدالت به معنای خاص آن را به دو گونه توزیعی و تصحیحی تقسیم می کند. در هر دو گونه عدالت توزیعی و تصحیحی برابری و تناسب مفهوم کلیدی می باشد. به نظر ارسطو عدالت رعایت تناسب است. یعنی با برابرها به طور برابر و با نابرابرها به طور نابرابر رفتار شود. مواهب و امکانات به تناسب با برابری و نابرابری اشخاص توزیع گردد. (همان: ۷۴) بنابراین در بحث ارسطو، استحقاق و تناسب برابری در اشخاص جدا از خیر و فضیلت شهر نیست چون هدف جامعه سیاسی تنها زیستن نیست بلکه به زیستن است. جامعه عادل می تواند فضیلت های دیگر چون امنیت، دوستی و صلح را در بستر خود بپروراند. در این راستا وی در کتاب سیاست خود راهکارهایی نیز ارائه می دهد. برای نمونه در نظر گرفتن خیر همگان نه خیر اکثریت یا اقلیت، اطاعت از قوانین، برتری عرف و عادت بر قانون، رعایت اعتدال در امور، جلوگیری از دخالت بیگانه، احترام به آیین ها می تواند جوامع را به سمت عدالت و در نهایت صلح و آرامش برساند. همچنین مقوله صلح از نظر ارسطو فضیلتی فطری است. فرد شجاع قطع نظر از اینکه چه میزان تسلط بر خود را به نمایش می گذارد نمی تواند کاملاً از عمل شجاعانه اش راضی باشد، زیرا او صلح دوست است.

(کروت، ۱۳۷۹: ۸۹) صلح نیز در نزد ارسطو هدف زندگی فردی و اجتماعی و وظیفه اصلی رهبران فکری و حکومتی جامعه است.

می‌توان از تاریخ گواه آورد بیشتر کشورهای جنگ افروز تا زمانی ایمن بوده‌اند که نبرد می‌کرده‌اند. این تباهی به گردن قانون‌گذارانی است که شیوه درست بهره‌گرفتن از آسایش را به مردم نیاموخته‌اند. (ارسطو ۱۳۹۰: ۳۱۸)

فلاسفه قرون وسطی نیز در ترسیم جامعه سیاسی خود توجه ویژه‌ای به مفهوم عدالت داشته‌اند. سنت آگوستین (۴۳۰-۳۵۴م) از معروفترین اندیشمندان و متکلمان آباء نخستین کلیسا می‌باشد. صاحبان اندیشه معتقدند هسته مرکزی تفکرات آگوستین نظریه دو شهر است. این نظریه در بزرگترین اثر او **شهر خدا** به تفصیل شرح داده شده است. انسان آگوستین همواره در کشاکش دوگانگی و تعارض است. عشق زمینی/عشق آسمانی، منافع پست و مادی/منافع والا و معنوی، حیات مادی/حیات روحانی، قلمرو شیطان/قلمرو خدا و بلاخره شهر خدایی/شهر زمینی. از نظر او عدالت، صلح، امنیت و غایت تعالی روح انسان تنها در شهر آسمانی به شکل راستین دیده می‌شود. در منظومه فکری آگوستین قدیس، وجود برقراری عدالت مطلق تعلق به سلطنت خداوند در شهر آسمانی دارد، ولی هر جامعه‌ای به واسطه مطابقت و رعایت نظم می‌تواند به درجه‌ایی از عدالت برسد. عدالت اساس مدینه آرمانی او است. در نزد آگوستین عدالت عبارت است از "مطابقه با نظم، و هر جامعه‌ایی برای خود نظم و نظامی دارد". خانواده به عنوان کوچکترین و نخستین جامعه انسانی نیز باید از نظم برخوردار باشد و در عین حال خود خانواده نیز در درون جامعه بزرگتری یعنی دولت قرار گرفته است. این دولت دارای نظم است که باید خانواده‌ها از آن اطاعت کنند. عدالت مطلق در درجه اول به نظام ربانی که آفاق گیر است تعلق دارد و در درجه ثانی ممکن است به نظامی تنگتر و محدودتر تعلق گیرد. (فاستر، ۱۳۷۰: ۳۵۰) توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۷م) از دیگر فلاسفه این دوره می‌باشد. او نیز جامعه را بر فرد مقدم می‌داند. برای توضیح اندیشه آکویناس در باب رابطه اخلاق و عدالت باید به مهمترین آموزه وی، یعنی سازش میان عقل و ایمان پرداخت. عقلانیت آکویناس ترکیبی از نظریه عقل فضیلت مدار ارسطو و کلام مسیحی است. نهاد کلیسا نماینده عقل الهی است و دولت و قانون بشری برگرفته از عقل بشری می‌باشند. به اعتقاد آکویناس

هماهنگی با قانون طبیعی می‌تواند قانون بشری را عادلانه کند. شاید باید گفت در اندیشه آکویناس به نسبت تبعیت و هماهنگی اصول، قوانین و مفاهیم با عقل الهی و مبدا نخستین عدالت تبیین و تعریف می‌شود. به نظر سن توماس قانون بشری عادلانه باید با عقل وفق دهد، باید به خیر عموم باشد، باید مشروع باشد، از مردم یا از کارگزار منتخب مردم بر آمده باشد و سرانجام باید اعلان شده باشد. (عالم، ۱۳۸۹: ۲۷۷)

هابز در کتاب لویاتان جامعه سیاسی را بر اساس عقلانیت به تصویر می‌کشد. در سنت هابزی انسان موجودی شریر، خودخواه و منفعت طلب است، و چون هرکس در اندیشه منافع خود است، نزاع و کشمکش قابل پیش بینی است، چرا که منابع کمیاب است و هرکسی تنها به منفعت خود می‌اندیشد. (تاک، ۱۳۷۶: ۱۰۱) وی تنها راه رسیدن به امنیت، صلح و آرامش را ایجاد دولتی با حاکمیت مطلق براساس قرارداد اجتماعی می‌داند. هابز با تکیه بر نگرش اومانیستی، روش مکانیسمی و عقل‌گرایی مفاهیمی چون حکومت، عدالت، صلح، آرامش و امنیت را از حوزه اخلاق و ماوراء الطبیعه جدا نماید.

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) برخلاف هابز به نوع انسان، خوشبین است و افراد انسانی را طبعاً صلح‌جو و نیک نقش و صاحب حسن نیت و مایل به کمک متقابل به یکدیگر می‌داند و گرویدن انسان به زندگی اجتماعی را دلیل این مدعا می‌شمرد. (لاک، ۱۳۸۷: ۸۵) وی در کتاب **دو رساله درباره حکومت** با طرح نظریاتی درباره حقوق فردی و حکومت محدود پایه‌های بنیادین لیبرالیسم را بنا نهاد. مفهوم عدالت و مالکیت همواره در فلسفه سیاسی جان لاک از هم قابل تفکیک نیست. فرد در اندیشه وی هدف غایی است و شهر و جامعه سیاسی صرفاً به دلیل خدمت اهداف فرد است که ایجاد می‌شود. اندیشه‌های لاک درباره دارایی و مشروعیت مالکیت، غالباً در بحث‌های امروزی راجع به عدالت اجتماعی پیش کشیده می‌شود. (تاوونزد، ۱۳۹۱: ۱۳۰) لاک حکومت مدنی را ضرورت غیرقابل اجتنابی می‌داند که بر اساس حکم عقل بنا شده است. از نظر او عدالت امری طبیعی و دارای قوانین ابدی و تغییر ناپذیر و عقلانی است. در نظر لاک هیچ امری نمی‌تواند برای حقوق فرد محدودیت اجرا کند جز قوانینی که بر پایه عقلانیت استوار است. زیرا آزادی که بوسیله قانون مشروط نشود صلح را به چالش می‌کشد. نظریه تساهل و مدارا لاک از مبانی تشکیل حکومت و صلح، دوستی و گفتمان به شمار می‌رود. به

عقیده وی مدارای مذهبی موجب وحدت، صلح و دوستی در جامعه سیاسی می‌شود. تساهل می‌تواند آزادی را تضمین کند. در جامعه‌ای تساهل‌گرا، مردم می‌توانند فرصت استفاده از آزادی را در مقیاسی وسیع فراهم سازند، بدین سان که عقاید مختلف را تحمل کنند و در امور یک دیگر دخالت ننمایند. تساهل امکان تصادم در میان مردم را کاهش می‌دهد. (محمودی، ۱۳۷۷: ۱۰۰)

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) فیلسوف و متفکر بزرگ قرن هجدهم، آزادی و برابری را دو موهبتی می‌داند که فرد در مقام شهروندی و براساس قرارداد اجتماعی از آن بهره مند می‌گردد. این مهم از نظر روسو میسر نمی‌شود، مگر آنکه آدمی آنچه را قوانین مجاز دانسته و فرمان می‌دهند انجام دهد. بنیان شهر سیاسی روسو را باید در عدل و پیروی از قوانین جستجو نمود. دیدگاه روسو نسبت به لاک کمتر فردگرایانه است. شهروند روسو مانند شهروند لاک سیستماتیک نیست. فرد انسانی روسو در مقام شهروند اساس جامعه است. از اینرو اگر دولت باید در صیانت شخصیت معنوی و مادی انسان اعم از آزادی، عدالت، مالکیت و برابری کوشا باشد. به نظر روسو آزادی مدنی نتیجه فرآیندی نیست که دولت به یاری آن، و به دلیل قاطعیت وسایل اجبارش، فضایی به وجود آورد که اراده فرد در آن بی هیچ مانعی عملی شود، بلکه نتیجه نظامی حقوقی است که فرد به اتکای آن یقین دارد که می‌تواند آنچه قوانین مجاز می‌داند انجام دهد زیرا دیگران موظفاند در راه اجرای اعمالی که از نظر قانونی مجازند مانعی ایجاد نکنند. برابری نه تنها معارض با آزادی نیست بلکه این دو همپای یکدیگر پیش می‌روند. اگر در قرارداد اجتماعی برابری حقوقی مطرح است این برابری بی تأثیر در نابرابری مادی نیست در این صورت عملی شدن برابری، مستلزم محدودیت نسبی نابرابری‌های اقتصادی است: «آیا عشق به عدالت و قوانین را باید در این دو حد افراط جستجو کرد؟ دولت همیشه به سبب اینهاست که قلب ماهیت می‌شود: ثروتمندان قانون را در کیسه پولش می‌بینند و فقیر نان را بیش از آزادی دوست دارد. (گای ۳۹۱: ۱۱۸) روسو در نظریه خود میان اخلاق و آزادی به عنوان اساسی‌ترین مفهوم سیاسی پیوند برقرار می‌کند. فرد انسانی روسو در مقام شهروند اساس جامعه است.

از اینرو اگر دولت در صیانت شخصیت معنوی و مادی انسان اعم از آزادی، عدالت، مالکیت و برابری کوشا باشد؛ در جامعه صلح و وفاق ایجاد می‌شود. در نظر روسو حوزه خصوصی و عمومی شهروند را نمی‌توان از هم جدا نمود زیرا موجب ظهور توتالیتریسم می‌شود. (همان: ۲۰۵) از اینرو گفتمان صلح در درون نظام اجتماعی توسط فرد و دولت است که بوقوع می‌پیوندد. دو آموزه آزادی و برابری مقدمه حصول به عدالت و نهایت صلح است. البته به نظر روسو آزادی مدنی نتیجه فرآیندی نیست که دولت به یاری آن، و به دلیل قاطعیت وسایل اجبارش، فضایی به وجود آورد که اراده فرد در آن بی هیچ مانعی عملی شود، بلکه نتیجه نظامی حقوقی است که فرد به اتکال آن یقین دارد که می‌تواند آنچه قوانین مجاز می‌داند انجام دهد. زیرا دیگران موظفاند در راه اجرای اعمالی که از نظر قانونی مجازند مانعی ایجاد نکنند. برابری نه تنها معارض با آزادی نیست بلکه این دو همپای یکدیگر پیش می‌روند. اگر در قرارداد اجتماعی برابری حقوقی مطرح است این برابری بی تأثیر در نابرابری مادی نیست. روسو در نظریه خود میان اخلاق و آزادی به عنوان اساسی‌ترین مفهوم سیاسی پیوند برقرار می‌کند. از نظر وی ورود اخلاق به حیطه سیاست منجر به برپایی جامعه عادلانه و دور از خشونت می‌شود.

مهم‌ترین دیدگاهی که در این دوره عدالت را از میل و منفعت فردی جدا نمود و به قواعد اخلاقی پیوند زد، از سوی امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مطرح شد. شهروند کانتی موجودی عقلانی است که در قلمرو قضایای اخلاقی و قوانین قانونگذار به وظایف خود عمل می‌کند. او قرارداد اجتماعی را تبلور عادلانه بودن قانون می‌داند. عدالت یکی از مطالبات عقل است کانت به لیبرالیسم، در بالاترین سطح نگاه می‌کند و به بحث شخص انسان بسیار اهمیت می‌دهد، وی بحث اخلاق را در اثر معروف خود *سنجش خرد ناب* مطرح نمود. اخلاق کانت اساس اندیشه لیبرال و مبتنی بر خود انسان است. کانت متوجه شد با نظریه قرارداد اجتماعی مبتنی بر قانون طبیعی نمی‌توان به عدالت رسید زیرا انسانها در هر حال ممکن است وقتی در موقعیت طبیعی قرار بگیرند از موقعیت خود استفاده کنند و منافع خود را به حداکثر برسانند. اخلاق کانت مبتنی بر اخلاقی خود بنیان، مبتنی بر فردی خود آیین و به یک معنا خود غایت‌گر می‌باشد.

علمی‌ترین اصل اخلاقی کانت این است که: بر اساس اصلی عمل کنید که بخواهید آن اصل به قانونی عام و جهان شمول تبدیل گردد. (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۲۰) به نظر کانت عدالت نه تنها برترین فضیلت اخلاقی است بلکه تنها فضیلت اخلاقی که همه چیز به آن ختم می‌شود. عدالت غایت است. غایت در خود است. به نظر کانت مفاهیمی چون آزادی، عدالت و فضیلت را تنها از کنش عقلانی می‌توان استنتاج کرد. عدالت یکی از مطالبات عقل است. او در رساله صلح پایدار به مبانی بنیادین صلح می‌پردازد. به عقیده کانت صلح جهانی ریشه در بنیان‌های اخلاقی دارد. کانت نیز از منظر گفتمان عدالت به بیان مبانی فلسفی صلح می‌پردازد. کانت در طرح نظریه صلح خود نیز دولت‌ها را به مثابه اشخاص اخلاقی تلقی می‌کند که مانند فرد انسانی تعهداتی در دولت شهر نسبت به یکدیگر دارند. در بستر چنین معرفتی انسان اخلاقی جای خود را به انسان حقوقی می‌دهد و فلسفه حق، جایگزین فلسفه اخلاق می‌شود. برای حفظ حقوق همگان، دولت نیز به عنوان عامل نظام‌بخش بیرونی قانون وضع می‌کند و از تعارض و خشونت مبتنی بر اختلاف آراء و منافع جلوگیری می‌کند. آزادی، برابری و تبعیت از قانون پیش شرط ورود به حوزه صلح دموکراتیک و پایدار است. در این لحظه ناب عدالت، صلح، نועدوستی و رعایت حقوق و کرامت بشر در جامعه ایجاد می‌شود. کانت در نهایت برای برقراری صلح در ابعاد بین‌المللی و در سطح کلان اصول بنیادینی را مطرح می‌سازد. مواردی از این اصول عبارتند از: برای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن، به‌طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده باشد، معتبر نخواهد بود؛ هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن، تحت مالکیت کشور دیگری درآمده و استقلال و حاکمیت هیچ دولتی نباید نابود شود؛ هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز در امور سایر کشورها را ندارد. هنگام جنگ، دست زدن به اقداماتی همانند شکستن پیمان که صلح را دشوار و ناممکن می‌سازد، ممنوع است. (کانت، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۰) اصول صلح کانت ریشه در مباحث اخلاقی دارد و در پیوند مستقیم با مفهوم عدالت است.

اندیشه کانت در رابطه با عدالت، اساس لیبرالیسم وظیفه‌گرای قرن بیست و نظریه پرداز مشهور عدالت آن یعنی جان رالز (۱۹۲۱ - ۲۰۰۲) را بنیان نهاد. عدالت به مثابه انصاف جان رالز رویکردی بود که مفهوم عدالت را در بستر فلسفه اخلاق در دوران معاصر تبیین نمود. در

طرح این نظریه به صورت مختصر می‌توان گفت وی عدالت را برترین فضیلت در جامعه می‌داند. در آموزه رالز عدالت مفهومی قائم به خود است، و بر هیچ ارزش اخلاقی یا خیری استوار نیست. افراد در نظریه عدالت رالز در وضعیتی فرضی به سر می‌برند که از جایگاه و منزلت اجتماعی، اهداف، ارزشها و باورهای مذهبی، اخلاقی و فلسفی و خیرات اولیه خویش بی اطلاع است. افراد در این وضعیت به مثابه موجوداتی عقلانی براساس دو اصل برابری در آزادی‌های اساسی و اصل تمایز، جامعه عالانه‌ایی با هدف رسیدن به خیرات اجتماعی چون ثروت، آزادی و برابری را بر مبنای قرارداد اجتماعی ترسیم می‌کنند. وی در کتاب **قانون و مردمان** با تکیه بر عدالت سیاسی و احترام مدنی به موضوع صلح می‌پردازد. از منظر رالز می‌توان با تکیه بر خرد همگانی بر تعارضات ناشی از تکثر فرهنگی غلبه نمود. بر مبنای ((تقدم حق بر خیر)) آزادی، عدالت و صلح دموکراتیک می‌تواند فارغ از تشتت آراء و چند گونگی فرهنگی بر جامعه حاکم شود. از نظر این فیلسوف لیبرالیسم باید اندیشه سیاسی مذهبی یا فلسفی یا اخلاقی (آموزه‌های فراگیر اخلاقی دینی و فلسفی) را کنار بگذارد. چون به هر حال جامعه در حوزه دین و فلسفه و اخلاق و ارزش متکثر است و ما نمی‌توانیم آنها را وارد مبنای سیاست‌گذاری و اندیشه سیاسی نماییم. پس بیاییم روی حداقل‌های ممکن پراگماتیستی روی سیاست به توافق برسیم. به عقیده وی در جامعه‌ایی آزاد و مبتنی بر اصول دموکراتیک عدالت با تکیه بر خرد همگانی و مشترک می‌تواند موجب رسیدن به اجماع همپوشان سیاسی شود. در این اجماع شهروندان توافق می‌کنند براساس اصول عدالت در شرایط آزادی و برابری از منازعت فرهنگی و مذهبی عبور نموده و روابطی بر پایه صلح و دوستی داشته باشند. (اقتباسی از Rawls, 1993)

در بررسی اجمالی سیر تطور گفتمان لیبرالیسم در باب مفهوم عدالت و صلح ما شاهد عناصر معرفتی مشترکی هستیم. منطق پوزیتیویستی، فردگرایی و تقدم حق بر خیر از بنیادی‌ترین عناصر سازنده این گفتمان هستند. ناتوانی لیبرالیسم دوران معاصر در حل معضلات جامعه بشری و بحران‌های قرن حاضر موجب شد این عناصر مورد نقد جدی قرار بگیرند. برای نمونه یورگن هابرماس نماینده مکتب انتقادی فرانکفورت در نقد پوزیتیویسم از شناختِ علائق انسانی، تفاهم و عقلانیت ارتباطی سخن می‌گوید. هابرماس، برخلاف پارادایم‌های مطرح لیبرالیسم و رفاه‌گرایی اجتماعی، نظریه‌اش را طوری سازمان داده است که بتوان شکلی از جامعه مدنی

و حوزه عمومی را از طریق شهروندی دموکراتیک و رویه گفتگوی عقلانی اخلاقی سامان داد؛ تا براساس آن نوعی نظم قانونی سیاسی اخلاقی ایجاد شود. یعنی برخلاف ایده نظم لیبرالی که غافل از پیامدهای منفی فردگرایی و به خطر افتادن نظم عمومی و حق‌های جمعی است و نیز متفاوت از ایده نظم رفاهی که حق‌ها و نظم‌ها را به تأمین رفاه عمومی می‌کاهد. (نجاتی حسینی، ۱۳۸۸: ۱۰۶) مکتب پست مدرنیسم نیز با گزاره‌هایی چون پایان فراروایت‌ها در سطح جامعه، ساختار شکنی و عدم تمایز سوژه و ابژه فردگرایی افراطی لیبرالیسم را به چالش می‌کشد. لیوتار، فوکو، دریدا، بودریار از جمله متفکران پست مدرنی هستند که تعاریف جدیدی از مفاهیم رایج در علوم انسانی را ارائه می‌دهند. اما در حال حاضر پر نفوذترین جریان فکری که منتقد ارزش‌های لیبرالی و قائل بر اخلاقی بودن مفاهیم سیاسی بالاخص مفهوم عدالت است مکتب اجتماع گرایی است.

مفاهیم بنیادین در جماعت گرایی معاصر

چارچوب کلی تفکر جماعت‌گرایی براساس پیوند میان فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی است. جماعت‌گرایان با تأکید بر مباحث فرهنگی و اخلاقی، لیبرالیسم معاصر را به چالش می‌کشند. متفکران جماعت‌گرا با عبور از مفاهیم انتزاعی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق را به سمت فلسفه زندگی فضیلت مند سوق می‌دهند. به عقیده آنان بُعد اجتماعی بودن فضیلت مورد غفلت قرار گرفته است. بدیهی است در آراء متفکران جماعت‌گرا تفاوت‌های نظری وجود دارد. با این وجود این نحله فکری دارای عناصر مشترک و کلیدی می‌باشد. از این رو با تأکید بر روی آثار و آراء متفکرین مطرح جماعت‌گرا، السیدرمک اینتایر، چارلز تیلور، مایکل والزر و مایکل سندل به بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها و بیان این آموزه‌های معرفتی می‌پردازیم.

۱- نقد فردگرایی افراطی لیبرالیسم: مفهوم فردگرایی معطوف به مفهوم اصالت انسان یا اومانیسم زاییده دوران رنسانس است. در واقع فردگرایی مبنای بسیار مهمی در مدرنیته به شمار می‌آید. مبنایی که از دوران رنسانس به بعد همواره درباره اهمیت فلسفی آن بحث شد و سرانجام اقتصاد سیاسی کلاسیک اعتبارش را قطعی ساخت. (احمدی، ۱۳۷۷: ۴۲) جماعت-گرایان از این منظر فلسفه سیاسی و اخلاقی لیبرالیسم را به چالش می‌کشند. در معرفت‌شناختی لیبرالیسم فرد فراتر و مقدم بر نهادهای اجتماعی چون سنت و فرهنگ است. به

نظر صاحب‌نظران جماعت‌گرا بحران‌های عصر حاضر ناشی از نواقص و معایب چنین تفکری است. از منظر فلسفه اخلاق، تقدم خود بر هر غایت و خیری موجب سقوط افراد جامعه می‌شود. آنها معتقد هستند که مکتب لیبرال با تفکر فرد‌گرایانه، خود فرد را از پشتوانه‌های سنتی و اخلاقی تهی کرده و زندگی بی‌محتوایی را برای وی رقم زده است. (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ۴۲۵) از لحاظ اخلاقی انسان منزوی دوران مدرن خودخواه و دنباله‌رو اهداف و منافع شخصی خود است. به خطوط قرمز ناشی از هنجارهای جامعه بی‌توجه می‌باشد. زیرا خود را مقدم بر آنها می‌داند. مک اینتایر متفکر جماعت‌گرا در کتاب در پی فضیلت لیبرالها را متهم می‌کند که بر تلقی احساس‌گرایانه از فرد انسانی اصرار می‌ورزند و در نتیجه نگرشی سوژکتیو و غیر عینی‌گرایانه به اخلاق را ترویج می‌کنند. (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۸۹) جماعت‌گرایانی چون مایکل سندل معتقدند فرد در لیبرالیسم وظیفه‌گرا از غایات و اهدافش جدا تصور شده است. فرد اخلاقی کانت و انسان خود مختار و مستقل جان‌رالز هویتی جدا و مستقل از جامعه دارد. به نظر سندل خودی که تا این حد مستقل است که هر تصویری از خیر و شر را حذف می‌کند، امکان زندگی عمومی و جمعی سازنده که در آن پای‌هویت و منافع جمع در میان باشد از بین می‌برد. (سندل، ۱۳۹۴: ۸۰)

۲- تقدم خیر بر حق: جماعت‌گرایان معتقدند مقدم دانستن حقوق فردی بر خیر همگانی موجب تنزل شأن خیر و فضیلت در جامعه می‌شود. مفاهیم اخلاقی در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تحت تسلط امیال فرد قرار می‌گیرند. فضیلت مصنوع و حاصل اراده انسان می‌شود. در این راستا نهاد مذهب و فرهنگ وجه سازندگی و آگاهی بخشی خود را از دست می‌دهند. چنانکه بیان شد کانت و رالز به عنوان مطرح‌ترین نظریه پردازان لیبرالیسم معاصر معتقدند که اخلاق توسط فرد ساخته می‌شود، کشف نمی‌شود. چنین تفکری مهمترین مفاهیم سیاسی چون عدالت، مشارکت، آزادی، شهروندی و امثالهم را بدون در نظر گرفتن خیر جمعی و ارزش‌های والای انسانی باز تعریف می‌نماید. متفکران جماعت‌گرا معتقدند که تقدم حق بر خیر موجب فساد در جامعه و حکومت می‌شود. جامعه‌ای که افراد آن دلبخواهانه زندگی می‌کنند و حکومتی که دلبخواهانه حکمرانی می‌کند. جامعه‌ای که از عدالت دور است و فضیلت اخلاقی در آن الویت نیست. چنین جامعه به سمت خشونت خواهد رفت در واقع لیبرالیسم از آموزه

فرد انسانی مستقل و خود مختار به تقدم حق بر خیر می‌رسد. نظریه‌هایی که بر تقدم حق تاکید می‌کنند نظریه‌هایی هستند که بنیاد یا جنبه‌هایی از بنیاد نظریه سیاسی خود را به حقوق خاص افراد اختصاص می‌دهند، و در مقابل شأن مقام مشابهی برای اصل تعلق و تکلیف قائل نیستند. (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۱۳)

۳- شهروندی فعال: در تفکر جماعت‌گرایی هویت فرد در جامعه معنا می‌یابد. در این راستا جماعت‌گرایان با ارسطو همصدا هستند که فضیلت فرد و شهر، خیر فردی و جمعی از هم جدا نیستند. از نظر ارسطو انسان موجودی سیاسی است. فرد انسانی ارسطو برای رسیدن به سعادت و کمال باید در دولت شهر زندگی فعال داشته باشد. در نظر ارسطو می‌توان یک شهروند خوب بود بی آنکه الزاماً فضیلت ویژه یک آدم خوب را داشت. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۰۸) در اندیشه ارسطو مشارکت در فعالیت‌های سیاسی عالیترین فضیلت شهروند محسوب می‌شود. چنانکه می‌گوید بهترین مصداق شهروند محض و مطلق کسی است که حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب را دارا باشد. (همان: ۱۰۱)

متفکران جماعت‌گرا معتقدند شهروندی هویت فرد است. مفاهیمی مانند خیر عمومی، همدلی، مشارکت، سنت، تعامل، عدالت، صلح و امثالهم در درون اجتماع سیاسی و بر اساس نهادهای آگاهی بخش مانند سنت و فرهنگ توسط شهروند فعال تعریف می‌شوند. انسان معاصر دنیای فرا مدرن نظاره‌گر است. او در هیچ کنش واکنشی شرکت نمی‌کند؛ خودخواه است. نسبت به وقایع جامعه خود بی تفاوت است و اگر مشارکتی دارد سطحی و برای ارضاء امیال خود است. از مرگ و زجر همشهریان خود با خونسردی عکس سلفی می‌گیرد! نسبت به منشأ ظلم و ستم جاری در جامعه اعتراضی ندارد. غالباً به سمت جریان‌های فکری پوپولیستی کشش بیشتری دارد. برای او در این نوع جوامع مشارکت در فعالیت‌های سیاسی و حزبی به حداقل می‌رسد. این عدم تحرک سیاسی زمینه را برای رشد توتالیتاریسم، پوپولیسم و بنیادگرایی مهیا می‌سازد. به عقیده والزر فیلسوف جماعت‌گرا، اعضاء جامعه لیبرال، هیچ سنت مذهبی یا سیاسی مشترکی ندارند؛ آنها فقط یک داستان در مورد خودشان می‌توانند بگویند. آنها خود را مطلقاً فارغ و بدون تعهد و واگذار شده به خود تصور می‌کنند. (والزر، ۱۹۹۰: ۶۹)

فاعل معرفتی که منحصرأ بر فضائل معرفتی مرتبط با خود تأکید می کند. یک فاعل معرفتی ناقص است که تنها عضوی از جامعه است نه بیش از آن. (Kawall,2002.260)

۴- تعهد به باورهای اخلاقی و ارزشی: جریان فکری جماعت گرای خاستگاه و سعادت فرد را در اجتماع می داند. اجتماعی که بر ارزش های هنجاری و اخلاقی استوار است. فرد در پیوند با چنین اجتماعی به کمال و سعادت می رسد. مک اینتایر در آثار خود به مسائل فرهنگی و اخلاقی توجه ویژه ای داشته است. به نظر او زوال فضائل اخلاقی ریشه در عصر روشنگری دارد. در این عصر اخلاق ارسطویی که بر مبنای غایتمندی فرد استوار شده بود به اخلاقی عاطفه گرا و دلبخواهانه تغییر ماهیت داد. در جامعه سیاسی مدرن اخلاق توسط فرد بر مبنای حقوق فردی تعریف می شود. به نظر می رسد به عقیده مک اینتایر افراد برای موجه جلوه دادن اعمال خود در سایه طرح معیارهای عقلانی پنهان می شوند. خود فرد انسانی بر اساس امیال و احساسات شخصی و بدون تعهد مباحث ارزشی و اخلاقی را در جامعه مطرح می کند. در نظر او، باید اخلاقی برهنه و رها، که به اندیشه غربی سرایت کرده و فیلسوفانش از هیوم به بعد را سردرگم کرده است، را در مقابل بایدهای دوران هومری و قرون وسطی می گذارد. در آن روزگار هرکس می دانست چه باید انجام دهد، چون آنچه باید انجام می داد این بود که خود را چونان یک جنگاور یا یک شهروند یا یک شوهر یا همسر یا یک یونانی یا یک راهب یا یک مسیحی یا کسی که جایگاهی اجتماعی مانند اینها دارد کامیاب کند. (ج.ل، ۲۰۰۳) برای نمونه جان لاک و طرح قانون طبیعی، مقاله کشیش ولتر، کتاب تأملات فلسفی دیدرو، گفتمان آزادی انسان و قرار دادن مفاهیم اخلاقی در زمره مقولات عقلی پیشینی توسط کانت در قرن هفدهم و هجدهم طرح و تأکیدی بر همین مفهوم است.

اما متفکرین جماعت گرا معتقدند جوامع امروزی با کنار گذاشتن مباحث ارزشی با صدمات جبران ناپذیری روبرو شدند. تعریف هویت سیاسی جامعه بر پایه ارزش های دینی، اخلاقی و اجتماعی منجر به انسجام، خیر جمعی، اعتماد، مقبولیت، مشارکت سیاسی و مدارا خواهد شد. مایکل سندل استاد جماعت گرا دانشگاه هاروارد در کتاب عدالت به صراحت به این موضوع پرداخته است. به نظر سندل خواستند از شهروندان باورهای اخلاقی و مذهبی خودشان را پشت سر بگذارند شاید راهی برای تضمین مدارا و احترام متقابل به نظر برسد. ولی در عمل ممکن

است واقعیت عکس این باشد. تصمیم‌گیری درباره مسائل اجتماعی مهم با تظاهر به بی‌طرفی، در حالی که امکان آن وجود ندارد، بستری برای واکنش خشم‌آلود ایجاد می‌کند. سیاستی که خالی از تعهد اخلاقی باشد فقر مدنی به بار می‌آورد. از طرفی هم دعوت آشکار به اخلاق‌گرایی تعصب‌آلود و تنگ‌نظرانه می‌شود. هر صحنه‌ای که لیبرال‌ها از ورود به آن بهراسند عرصه تاخت و تاز بنیاد گرایان می‌شود. (سندل، ۱۳۹۳: ۲۴۲a) سندل در مقاله‌ای تحت عنوان **دادخواستی علیه کمال** موضوع شبیه‌سازی را در قلمرو عدالت و اخلاق مطرح می‌کند. به نظر وی در چهار زمینه باید سئوالات اساسی در مورد وضعیت اخلاقی طبیعت از دست داده و موضع مناسب انسان نسبت به جهان داده شده مطرح شود. این چهار زمینه عبارتند از: افزایش عضله، تقویت حافظه، درمان رشد و هورمون و باروری. در واقع در این موارد علم تلاش می‌کند ابزاری برای بهبود وضع و انتخاب مصرف‌کننده ارائه دهد. باروری مصنوعی و تعیین جنسیت و تعیین نوعیت و میزان علاقه‌مندی بوسیله مهندسی زیستی و بهبود ژنتیکی کودکان مارا تبدیل به اشیاء و محصولات طراحی شده و ابزار جاه‌طلبی خواهد نمود. (sandell,avrill.2004)

۵- نقد بر دولت بی‌طرف: جماعت‌گرایان به همان اندازه که شهروند بی‌طرف و غیر فعال را در امور سیاسی و مدنی جامعه مورد نقد قرار می‌دهند، با دولت بی‌طرف هم مخالف هستند. دولت مظهر وفاق و هدایت‌کننده افراد جامعه به سمت خیر همگانی و سعادت است. دولت برمبنای منظومه فکری ارسطویی باید موجب پرورش فضیلت در انسان و به سعادت رساندن وی شود. دولت یک انجمن داوطلبانه نیست.

اصلاح جامعه در تمامی ابعاد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی با دخالت دولت به تبلور می‌رسد. متفکران اجتماع‌گرا بی‌طرفی دولت را موجب انحطاط جامعه سیاسی می‌دانند. در سنت لیبرالیسم بی‌طرفی دولت موجب گسترش تساهل و مدارا در جامعه می‌شود. اما جماعت‌گرایان معتقد هستند این بی‌طرفی موجب هرج و مرج می‌شود. تساهل و مدارا در جامعه متشنج جای خود را به جزمیت و خشونت می‌دهد. مایکل سندل نیز از همین منظر لیبرالیسم وظیفه‌گرا را در گفتمان مربوط به عدالت و خیر جمعی نقد می‌کند. جان رالز در کتاب **لیبرالیسم سیاسی** نه تنها هویت شهروندی را از باورهای اخلاقی و مذهبی جدا کرده بلکه

حکومت‌ها نیز نباید از هیچ برداشت خاصی از خیر و خوبی حمایت کنند، بلکه باید بی طرف باشند. (همان: ۲۴۸) طبق مفهوم پردازی مایکل والزر دولت باید در راستای بقا و پیشرفت یک ملت، فرهنگ و دین خاص و یا بقا و پیشرفت مجموعه‌ای مشخص از ملت‌ها، فرهنگ و ادیان مداخله نماید. (هابرماس، تیلور و...: ۱۳۹۲: ۱۴۱)

از بعد لیبرالیسم اقتصادی معاصر دولت بی طرف که در مناظره دوم لیبرالیسم آزادخواه توسط فریدریش هایک و رابرت نوزیک مطرح شد حتی رفاه عمومی را به نفع حقوق فردی پایمال نمود. (Sandell, 2005: 211) جماعت گرایان عدم دخالت دولت در اقتصاد را موجب انحطاط اخلاقی بازار و ناعادلانه شدن روابط اقتصادی می‌دانند. زیرا فرد آزاد است برای به دست آوردن بیشترین خشنودی و حداکثر سود رفتار نماید. در این بازار همه ارزش‌ها را می‌توان با پول خرید. ساندل معتقد است ما در روزگاری به سر می‌بریم که تقریباً هر چیزی خرید و فروش می‌شود. بازارها و ارزش‌های بازاری به طور بی سابقه‌ای بر زندگی ما حاکم شده‌اند. (ساندل، ۱۳۹۳: b۳) والزر نیز نقش دولت را در عدالت توزیعی فراتر از نقش مادی در روند جریان بازار بیان می‌کند. به عقیده وی فرایند اصلی توزیع عبارت است از: تصور، خلق، ارزش-گذاری و توزیع مواهب در جامعه. (والزر، ۱۳۸۹: ۲۹)

۶- از رد جهان شمولی ارزش‌ها تکثر فرهنگی: یکی از آموزه‌های مشترک در میان متفکرین جماعت‌گرا رد ادعای جهانشمولی بودن ارزش‌های لیبرالیسم است. البته در همین راستا نظریات خود را در باب تکثر فرهنگی نیز مطرح می‌کنند. غالب نظریه پردازان لیبرالیسم معتقدند بر مبنای اصل تقدم حق بر خیر، جوامع نباید از یک نظم اخلاقی واحد برای رسیدن به غایت و کمال انسان سخن بگویند؛ زیرا خود بر غایاتش مقدم است. به نظر می‌رسد جماعت گرایان در نقد بر این موضوع معتقدند که جوامع از تکثر در نظام‌های ارزشی و اخلاقی به وحدت در جامعه سیاسی می‌رسند. زیرا فرهنگ، سنت یا ارزشی خاص به حاشیه رانده نخواهد شد. به نظر تیلور «خود» دارای هویت گفتگویی است و اهمیت روابط آن را با دیگران نشان می‌دهد. نظریه اخلاقی بهترین راه تبیین افق‌های مشترک اخلاقی به مثابه ارزیاب‌های نیرومند است. والزر نیز بی طرفی را در سیاست‌گذاری کافی نمی‌شناسد، چون سیاست را از آرمان‌های زندگی مبتنی بر خیر جدا می‌کند. او از لیبرالیسمی دفاع می‌کند که به حکومت اجازه می‌دهد نسبت

به بقاء و شکوفایی فرهنگ متعهد باشد. (بهشتی، ۱۳۹۵: ۳۸) مک اینتایر فیلسوف جماعت‌گرا معتقد است مدافعان حقوق جهانشمول بر امری غیرواقعی پافشاری می‌کنند؛ ادعاهای فرامتنی که بازتاب دهنده نوعی ناامیدی در شناخت و حاکمیت زندگی اخلاقی است. به عقیده او نظریه حقوق بشر جهانشمول حداقل در سه مورد تصویری نادرست از انسان را به عنوان فردی خود-مختار جداگانه فرض می‌کند که حقوقش در کرامتی جداگانه و مستقل ریشه دارد؛ کرامتی که ماهیت غایت‌انگار وجود انسان که اساساً پویا و واقعیتی عمیقاً اجتماعی است را نادیده می‌گیرد. به باور مک اینتایر ماهیت کاملاً اجتماعی وجود انسانی، مفهوم کرامت انسانی معین را تنها تبدیل به عبارتی نسبی می‌کند. به بیان دیگر کرامت انسانی نمی‌تواند برای افراد خود مختار فرض شود. دوم اینکه فردگرایی شدید، که توسط مفهوم حقوق جهانشمول به آن اشاره می‌شود، ماهیت واقعی اخلاق را که به سنت‌ها و روابط اجتماعی غیرقابل تفکیک از کرامت و ارزش شخص بستگی دارد، محدود می‌کند. حقوق جهانشمول، اخلاق را با جدا کردن آن از اجتماعات تاریخی حقیقی که عمل اخلاقی در آن شکل می‌گیرد، منحرف نموده است. سوم اینکه زبان حقوق تمایل به منع و مسدود کردن باب گفتگوی جدی درباره معیارهای اخلاقی دارد. با استفاده از زبان حقوق، اعتقادات اخلاقی به شیوه‌هایی نامناسب بیان می‌شوند. به عنوان نمونه زبان حقوق برای جلوگیری از مداخله نهادهایی مانند خانواده‌ها، مدارس و کلیساها، بر فرد و حکومت تأکید می‌کند دعوی حقوق با حمایت از منافع شخصی در برابر دیگر نهادهایی مانند خانواده‌ها، مدارس و کلیساها، بر فرد و حکومت تأکید می‌کند. افراد و گروه‌های اجتماعی به جای ترویج همکاری به ترویج چندپارگی و دشمنی می‌انجامد. در آنها بی‌اعتمادی و خصومت را تقویت می‌کنند. اختلاف نظر در مورد حقوق نمی‌تواند مناظره‌ایی به معنای واقعی کلمه عقلانی باشد، زیرا در اغلب موارد آنها تبدیل به بحث‌های خصمانه از یک نزاع حقوقی می‌شوند. (Macintyre 1991. 100-109)

در این راستا می‌توان دیدگاه‌های جماعت‌گرایان چنین بیان نمود:

* قائل بودن جوامع به ارزش‌های اخلاقی نزد جماعت‌گرایان با مباحثی چون نقد بی‌طرفی

دولت، تقدم حق بر خیر، فردگرایی در ارتباط مستقیم است.

* باید نظام‌های ارزش و اخلاقی در تمامی ارکان جامعه نهادینه شود.

*عدالت به عنوان بنیادی ترین مفهوم و آرمان سیاسی، امری برخاسته از ارزش‌های اخلاقی و زمینه‌های فرهنگی اجتماع است.

*باید پذیرفت تفاوت فرهنگ نه تنها در جوامع مختلف، بلکه در یک جامعه سیاسی واحد نیز وجود دارد - گریز از نظام وگفتمان‌های ارزشی جامعه را به سمت خشونت و بنیادگرایی سوق می‌دهد و صلح را به چالش می‌کشد.

* نمی‌توان بر اساس اصل تقدم حق بر خیر جامعه را از فضیلت‌های اخلاقی و ارزشی هر چند گوناگون دور نمود.

* تفاوت فرهنگی بر اخلاق سیاسی و نهایتاً بر تفکرسیاسی تاثیر می‌گذارد. کسانی چون والزر و سندل با تأکید بر نقش مباحث فرهنگی در تعریف و شکل‌گیری جوامع و با تأکید بر خاص بودن فرهنگ در جوامع مختلف، ادعای جهانشمولی نظریه‌های لیبرال را بر تمامی فرهنگ‌ها و جوامع نفی نمودند.

۷- عدالت: در بررسی آراء جماعت‌گرایان مفهوم عدالت از محوری ترین مباحثی است که باید مورد توجه قرار بگیرد. مفهوم عدالت همواره بر مفاهیم دیگری چون فضیلت، خیر، سعادت، اخلاق و امثالهم استوار است. این مفاهیم غالباً بین الاذهانی هستند و در عرصه مصادیق، اموری نسبی و ارزشی قلمداد می‌شوند.

به همین سبب است که تمامی نظام‌های سیاسی و حتی نظام سیاسی توتالیتر خود را در چارچوب یک نظام عادلانه باز تعریف می‌نمایند. در تفکر سیاسی مفاهیمی چون صلح و دوستی، همزیستی مسالمت آمیز، گفتمان، تعادل، تساهل و مدارا، برابری انسانها، ضرورت رعایت حقوق بشر، آزادی و امثالهم در ارتباط و همخوانی با عدالت معنا پیدا می‌کند و به منصفه ظهور می‌رسند. اصول عدالت در نظام فکری جماعت‌گرایان نباید نسبت به فهم‌های مختلف از زندگی خوب بی طرف باشد. تعریف عدالت بر اساس خیر و فضیلت اساس دیدگاه متفکران این جریان فکری است. مایکل والزر با هوشیاری عدالت را از منظر تکثر فرهنگی مطرح می‌نماید. در رهیافت والزر اصول عدالت با مفهوم خیر اجتماعی معنا می‌شود، و چون تحلیل و تفسیر از خیرعمومی در هر جامعه‌ای بر اساس ارزش‌های همان جامعه تعریف می‌شود. اصول عدالت نیز ثابت نیست. او عدالت را با هویتی سیال و متکثر در بطن اجتماع معنا می‌کند. از همین

منظر مخالف دولت بی طرف است. زیرا وظیفه دولت است که توزیع و هماهنگی خیر را بر اساس شایستگی در جوامع متکثر عهده دار شود. به اعتقاد وی وقتی یک جامعه مفروض، عادلانه است که حیات ذاتی آن به یک شیوه، یعنی به شیوه‌ایی که به درک‌های مشترک اعضای آن وفادار باشد، تداوم یابد. (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶: ۱۸۹) سندل به عنوان مهمترین جماعت‌گرایی که به موضوع عدالت پرداخته است، لیبرالیسم وظیفه‌گرا کانت و رالز را دارای محدودیت می‌داند. زیرا مقتضیات اصول عدالت جدا از تمایلات فردی و اجتماعی ارزش‌های اخلاقی و انسانی امکان پذیر نیست. نگاه جماعت‌گرایان به موضوع عدالت ارسطویی است. ارسطو جور دیگری درباره عدالت فکر می‌کند. او معتقد نیست که اصول عدالت می‌توانند و باید نسبت به مفهوم زندگی خوب، بی طرف باشد. برعکس اعتقاد دارد یکی از اهداف قانون اساسی عادلانه این است که شهروندان خوب بسازد و منش‌های خوب بپرورد. (سندل، ۱۳۹۳: ۲۴۱a) صلح فضیلتی اخلاقی است که بر پایه عدالت شکل می‌گیرد. عدالتی که خود غایت نیست. بلکه خیری است مقدم بر حق و بر اساس ارزش‌های فرهنگی و مذهبی جوامع و با فهم دیگری به وقوع می‌پیوندد.

رابطه عدالت، صلح و اخلاق در مبانی آموزه‌های معرفتی اندیشه اسلامی

کمال و سعادت‌مندی انسان به عنوان جانشین خداوند بر روی زمین مبنای آموزه‌های اسلامی است. در کلام اسلامی هم به فرد و هم به اجتماع اهمیت داده شده است. هویت افراد منفک از هویت جامعه نیست. اسلام نیز جامعه را یک وجود اعتباری و غیر واقعی نمی‌داند. قرآن برای جوامع سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است که امت اگر وجود عینی نداشته باشد سرنوشت و فهم و شعور و طاعت معنی ندارد. حیات جمعی یک حقیقت است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۰) اسلام بر نقش جامعه در تکوین هویت فرد انسانی تاکید بسیار دارد. علامه طباطبایی به وضوح از قرآن استنباط می‌کنند که قرآن برای اجتماع شخصیت قائل است، برای اجتماع عمر قائل است.

« وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ ». (سوره اعراف آیه ۳۱) برای اجتماع بیماری و سلامت قائل است، برای اجتماع سعادت و شقاوت قائل است.

(مطهری، ۱۳۹۴: ۱۹۹) در تفکر اسلامی انسان‌ها باهم برابر هستند برتری‌های فردی، قومی، نژادی و حتی سیاسی جایی در جامعه اسلامی ندارد.

انسانها به واسطه تقوا، که از فضائل اخلاقی است برتری می‌یابند «انْ أكرمکم عندَ اللّٰه أتقکم» بزرگوارترین شما نزد خدا با تقواترین مردمند. (سوره حجرات آیه ۱۳) امام علی (ع) می‌فرماید: «تقوا در رأس همه ارزش‌های اخلاقی است». (نهج البلاغه حکمت ۴۱۰) در راستای چنین تفکری رابطه عمیقی بین دو مقوله سیاست و اخلاق است. در متون اسلامی مفاهیم سیاسی چون عدالت، آزادی، برابری، مشروعیت، فرمانروایی و فرمانبرداری بر مبنای اخلاق تعریف شده است. تفکر سیاسی در جامعه اسلامی نمی‌تواند از ارزش‌های اخلاقی و فضیلت مدار فاصله بگیرد. در اسلام برقراری عدالت در پیوند با هنجارهای اخلاقی و دینی است. چنانکه حضرت علی (ع) فرمود: زنده شدن دین و احکام دین به اجرای عدالت است. (حکیمی، ۱۳۶۸: ۴۰۴) از نظر اسلام و بسیاری از فلاسفه عدالت کمال فضیلت است. مسکویه، غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از فلاسفه مسلمانی هستند که به صورت مبسوط به این موضوع پرداخته اند و رابطه بین اخلاق و عدالت و سیاست را تشریح نمودند. در اسلام از عدالت به مثابه حق و حقانیت نیز تعریف شده است. امام خمینی (ره) بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی سیاست را اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائرانه، بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کجروی‌ها و تأمین آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی بر میزان عدل برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف معنا می‌کنند. (صحیفه امام، ج ۲۱: ۴۰۵) سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد و تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست. (همان، ج ۱۳: ۴۳۲) بنابراین در اسلام نیز مفاهیم سیاسی و اخلاقی از هم جدا نیستند. از این رو، امام رضا (ع) در ویژگی‌های امام می‌فرماید: «وَهُوَ مَعْصُومٌ مُّؤَيَّدٌ مُّوَفَّقٌ مُّسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَالَ وَالْعِثَارَ إِمَامٌ مَّعْصُومٌ، تأیید شده و تسدید شده است و از خطاها و لغزشها در امان است. خداوند او را به این ویژگی اختصاص داده تا حجت بر بندگانش باشد، شاهد او بر آفریده‌هایش باشد. (صدوق، ج ۱: ۱۹۸) این حدیث تبلور

پیوند سیاست و اخلاق در یک حکومت اسلامی است. مفهوم عدالت در تفکر اسلامی جایگاه ویژه‌ایی دارد. عدل از اصول دین می‌باشد. ریشه در قرآن و سنت دارد. خداوند می‌فرماید از اهداف رسالت و نزول قرآن برپایی عدالت است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (سوره حدید، آیه ۲۵) ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند. در جای دیگر می‌فرمایند: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (۸) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (۹)». آسمان را برافراشت، و میزان و قانون را در آن گذاشت، تا در میزان طغیان نکنید (از مسیر عدالت خارج نشوید) وزن را براساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید.

در منابع اسلامی مفهوم عدالت با سیاست و اجتماع در پیوند است. حکومت جامعه اسلامی به موضوع عدالت نباید بی طرف باشند. نامه علی^(ع) خود به مالک اشتر مصادقی است بر این موضوع «وَالْحَقُّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ وَ كُنْ فِي ذَلِكَ صَابِرًا» حق را به صاحب حق، هرکس که باشد، نزدیک یا دورپیرداز، و در این کار شکیباش. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) یکی از احادیث مهم امام علی(ع) در باب عدالت مشعر به کانونی بودن عدالت برای سیاست است «مِلَاكُ السِّيَاسَةِ الْعَدْلُ» ملاک و اساس سیاست عدل است. سعادت زندگی فرد در اجتماع بر اساس عدالت است که تعریف می‌شود. هدف از ضرورت دفاع از حکومت اسلامی و حتی جهاد نیز در این راستا می‌باشد. زیرا جامعه عادل می‌تواند از خیرات اجتماعی و فردی حفاظت کند. محمدبن سنان، به نقل از امام رضا (ع) علت حرمت فرار از جنگ را اینگونه بیان می‌فرمایند: «خدا فرار از جنگ در راه او را حرام شمرده است؛ زیرا در آن سستی در دین و سبک شمردن دستور پیامبران و امامان عادل است و نیز فرار از جنگ سبب ترک یاری آنها بر دشمنان و عقوبت برای آنهاست به خاطر انکار آنچه را به سوی او دعوت کرده‌اند؛ از قبیل اقرار به ربوبیت و آشکار ساختن عدالت و ترک جور و از بین بردن فساد. به علاوه، این کار به دشمن جرئت می‌دهد که به مسلمانان حمله کند و اعمال فسادمانند قتل و گرفتن اسیر و ابطال دین خدای - عزوجل - و فسادهای دیگری انجام دهد». (صدوق، همان، ج ۲: ۹۹) در متون فقهی عدالت در اخلاق فردی و روابط انسانی در جامعه باید رعایت شود. هدف از

عدالت ایجاد تحول در فرد و جامعه است. به تعبیر امام خمینی^(ع) هدف از اقامه عدل درست کردن انسانهاست، اقامه عدل متحول کردن ظالم به عادل است. (شریعت، ۱۳۸۹: ۲۴۳) در گفتمان اسلامی اقتصاد، سیاست، حقوق فردی و اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی براساس عدل تعریف می‌شوند. دکتر شهید بهشتی معتقد بودند: "هیچگاه نباید عدالت اخلاقی را فدای دیگر حوزه‌های عدالت نمود. اصل عدل اخلاق و معنویت است." (بهشتی، ۱۳۶۱: ۲۴) به نظر مقام معظم رهبری ارزش عدالت نباید به عنوان یک ارزش درجه دوکم کم در مقابل ارزش‌های دیگر به فراموشی سپرده شود. (دیدار با رئیس‌جمهور و هیئت وزیران، ۱۳۸۴) در واقع این جمله حکایت از آن دارد که عدالت یک غایت است که تمامی شئون فرد و جامعه بر اساس آن تعریف می‌شود. امام خمینی (ره) مفهوم عدالت را بر پایه آزادی، استقلال و رفاه تشریح می‌کنند. یعنی عدالت در ابعاد سیاسی، اجتماعی و فردی. ایشان در تشریح هدف از استقرار نظام جمهوری اسلامی برقراری عدل اسلامی است؛ و با عدل اسلامی همه و همه در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود. (صحیفه نور، جلد ۶: ۷۷) عدالت از مفاهیمی است که متفکران اسلامی به عنوان بنیادی‌ترین منظومه فکری و معرفتی خود در بستر تاریخ تفکر سیاسی به آن پرداخته‌اند. گستردگی موضوع بسیار فراتر از مجال این پژوهش است. از عدالت به معنای جمع فضائل در آراء مسکویه و غزالی، عدالت اخلاقی به عنوان جلوه‌ایی از عقل خداوند از منظر زکریا رازی تا دیدگاه‌های جامع امام موسی صدر در مورد عدالت اقتصادی، بررسی مفهوم عدالت به عنوان عالیترین نظم اخلاقی در جامعه سیاسی و بیانگر توجه اهل بیت (ع) و متفکران اسلامی از گذشته تاکنون بر روی این مفهوم بوده است.

در انسان شناسی نظام سیاسی اسلام فرد نسبت به امور جامعه نمی‌تواند بی تفاوت باشد. برای برقراری عدالت، صلح، حفظ کرامت فردی و فضیلت مندی باید در بستر جامعه قرار گرفت. شهروند آگاه و مسئولیت‌پذیر می‌تواند در مقابل ظلم و فساد ایستادگی و از آزادی فردی و اجتماعی خود دفاع کند خداوند می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ما امانت الهی و بار تکلیف را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم پس از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند ولی انسان آن را پذیرفت و انسان هم در ادای امانت، بسیار ستمگرو نادان

بود. (سوره احزاب، آیه ۳۳) مرتضی مطهری با اشاره به این آیه می‌نویسد: آن امانت بزرگ که همه از تحمل آن سر باز زدند و تنها انسان آن را پذیرفت تکلیف و مسئولیت است. انسان به حکم همان استعداد و شایستگی فطری مسئولیت عظیمی نسبت به همه موجوداتی که در اختیار او است، از جماد و نبات و حیوان دارد، تا چه رسد به مسئولیت‌های عظیمی که نسبت به انسان‌های مانند خود دارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۰۵)

از مباحث مشترک دیگر بین این دو مکتب فکری توجه به موضوع تکثر و چند فرهنگی- گرایي در جوامع است. در قرآن خداوند فرموده اند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» . . و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده نشوید! و نعمت خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید، و او میان دل‌های شما، الفت ایجاد کرد، و به برکتِ نعمتِ او، برادر شدید! و شما بر لبِ حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد؛ این چنین، خداوند آیات خود را برای شما آشکار می‌سازد شاید پذیرای هدایت شوید. (آل عمران، آیه ۱۰۳) خداوند متعال وقتی سخن از اجتماع می‌فرماید، همه را به اجتماع در حول محوری که به خودش متصل است فرا می‌خواند. خداوند وحدت و محبت را عنوان دو فضیلتی که در اجتماع حاصل می‌شود بیان می‌نماید. دو فضیلتی که موجد صلح در جامعه هستند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ النَّاسَ أُمَّةٌ وَحِدَةٌ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیا به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت

می‌کند. (سوره بقره، آیه ۲۱۳) به عقیده علامه طباطبایی این آیه ضمن پذیرش عقل بشری، دین را اصلاح کننده دانسته است.

علاوه بر اختلافات فطری که دین آنها را حل می‌کند، اختلافاتی در برداشت از شریعت نیز پدید می‌آید که عقل نظری انسان‌ها را شکوفا می‌سازد و اگر دین نبود این شکوفایی نیز صورت نمی‌گرفت. بنابراین هم شریعت هم عقل نظری که به واسطه شریعت تکامل یافته است، انسان را از این اختلافات رها می‌سازند. (علیخانی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

به نظر نصر ابو حامد ابوزید متفکر مسلمان معاصر مصری روح و محتوای کلام خدا را باید فهمید و به فهم سطحی و لفظی آن نباید اکتفا کرد. نتیجه عملی این دیدگاه آن است که در هر دوره می‌توان نصوص دینی را مطابق شرایط روز و متناسب با مقتضیات زمان و مکان تفسیر کرد. (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۶) از همین منظر به عقیده وی عدل یکی از مفاهیم بنیادی است که قرآن در مقاطع مختلف و به شیوه‌های گوناگون به آن پرداخته است. یکی از نمونه‌های قابل تحلیل آیه ۹۰ سوره نحل است که در آن عدل با احسان که انتهای نیکویی به خود و دیگران است پیوند خورده است. نکته قابل تامل در این آیه، مخاطب نداشتن آن است. برخلاف سایر آیات قرآن که در آن کافران یا مومنان یا انسانها مورد خطاب قرار گرفته‌اند. مخاطب نداشتن آیه عدل از نظر نحوی جامعیت و فراگیری و گستره خطاب آیه را نشان می‌دهد. (همان، ۱۳۸۲: ۱۲۳) فضل الرحمان نیز از متفکران نواندیش مسلمان است. به عقیده این فیلسوف مسلمان پاکستانی برای رسیدن به حیات عقلانی اسلام باید در صدد پیوندی میان عقلانیت و اخلاق برقرار نمود. نادیده گرفتن مباحث اخلاقی از نظر الرحمان بزرگترین ایراد فلاسفه مسلمان است. او اساس تعالیم اسلام را پی ریزی یک نظام اخلاقی می‌داند.

(Rahman, 1965: 9) به عقیده وی مفاهیم قرآنی با صلح، نوعدوستی و عدالت پیوند خورده است. به طور کلی آموزه‌های ادیان الهی همواره بر صلح و وفاق تاکید دارند. خداوند در قرآن نیز به صراحت از مردم می‌خواهد که از تفرق و نزاع دوری کنند. قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَ يَذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ بگو: «او قادر است که از بالا یا از زیر پای شما، عذابی بر شما بفرستد یا بصورت دسته‌های پراکنده شما را با هم بیامیزد و طعم جنگ و اختلاف را به هر یک

از شما بوسیله دیگری بچشاند. ببین چگونه آیات گوناگون را برای آنها بازگو می‌کنیم! شاید بفهمند. (سوره انعام، آیه ۶۵)

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ. از خدا و فرستاده او فرمان برید و با هم نزاع و ستیزه مکنید که سست و بیمناک می‌گردید و تسلط و حکومتان از میان می‌رود، و نسیم پیروزی بر شما نمی‌وزد و شکیبایی کنید، که همانا خدا با شکیبایان است. (سوره انفال، آیه ۴۶) از حضرت فاطمه^(س) نقل شده است: خدای سبحان عدالت را به منظور تأمین اطمینان و آرامش دلها لازم نمود. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۳۶) حدیث فوق بیانگر ارتباط عدالت با آرامش، امنیت و نهایت صلح را نشان می‌دهد. در چنین منظومه فکری برقراری عدالت و صلح در جامعه‌ای فضیلت‌گرا و اخلاقی حادث می‌شود. بدیهی است فرد فاسد جامعه را فاسد می‌نماید؛ و در جامعه فاسد عدالت بر اساس منافع فردی استوار است.

نتیجه‌گیری: ارزیابی وجوب و امکان تعامل

یک اخلاق سیاسی و اجتماعی شایسته باید هم به بینش اخلاق‌گرایان حق بدهد هم به بینش واقع‌گرایان سیاسی و اجتماعی. چنان اخلاقی تشخیص خواهد داد که جامعه بشری حتی اگر حوزه‌های همکاری اجتماعی را نیز گسترش بدهد احتمالاً هرگز از تضاد اجتماعی رها نخواهد شد. آن نوع اخلاق تلاش خواهد کرد تا جامعه را از گرفتار شدن در چرخه بی‌پایان تضاد بی‌حاصل نجات دهد. (نیبور، ۲۷۴: ۱۳۸۹) بدیهی است نکات افتراق بین مبانی نظری اسلام به عنوان جریان فکری مبتنی بر وحی الهی با اندیشه سیاسی جماعت‌گرایان وجود دارد. لیکن در عصر حاضر لزوم گفتمان بر روی مولفه‌های مشترک جریان‌های فکری امری ضروری است. در واقع زمان آن نه تنها فرا رسیده بلکه دیر هم شده است. گفتمان جامعه جهانی واحد باید جای خود را به گفتمان جامعه جهانی اخلاقی بدهد. اخلاق فضیلت‌مدار و قائل بودن به رسیدن انسان به سعادت و کمال در منظومه فکری جماعت‌گرایان، از گزاره‌های کلان و جدی است که می‌تواند زمینه ساز تعامل در مباحث مرتبط با اندیشه سیاسی باشد. به عقیده السیدر مک اینتایر از هنگام بی‌اعتبار شدن اعتقاد به غایت‌انگاری ارسطویی، فیلسوفان اخلاق تلاش کرده‌اند تا شرح جانشینی برای ماهیت و جایگاه اخلاق عرضه کنند که

عقلانی و غیر دینی باشد، اما تمامی این تلاشها وقتی گوناگون پر جاذبه بوده‌اند، در واقع ناکام مانده‌اند. (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۴۲۷)

سنت اخلاقی ارسطویی، سیاست درگیری اخلاقی یعنی همان گفتمان انتقادی و سازنده، رعایت مرزهای اخلاقی در بازار، تمرکز بر پیامدهای مدنی نابرابری، اصالت خیر برحق، برقراری رابطه عدالت توزیعی با خیرجمعی، ایجاد روحیه مشارکت عمومی و تبدیل فرد بی تفاوت به شهروندی فعال در امور سیاسی واجتماعی، سامان دادن هویت فرد از طریق رابطه گفت گویی من با دیگران، رسیدن به وحدت در گوناگونی نه در همسانی، ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی نهادهای سازنده اجتماع، شکل گیری هویت فردی در راستای هویت اجتماعی، مسئولیت دولت در رساندن جامعه سیاسی به سلامت فردی و اجتماعی و سامان دهی ارزش‌های غایی فرد انسانی، حیات مشترک و نقد نسبی گرایی و عاطفه‌گرایی رایج در غرب مباحثی هستند که منظومه معرفتی این دو جریان فکری را به گفتمان و تعاملی سازنده در راستای رسیدن به جهانی اخلاقی ترغیب می‌نماید.

می‌توان منظومه‌ایی فکری از برخی عناصر مشترک و گفتمان ساز را به شرح زیر ترسیم نمود:

- ۱- مبانی اندیشه اسلامی بر اساس قرآن و سنت ارزش‌های اخلاقی و دینی را مقوله‌ای جدا از حوزه عمومی بالاخص سیاست نمی‌داند.
- ۲- هویت هر نظام سیاسی در جامعه بر اساس ارزش‌های اخلاقی و باورهای مذهبی و سیاسی همان جامعه باز تعریف می‌شود.
- ۳- غایت فرد در بستر ارزش‌های والا اجتماع است که به تبلور و تکامل می‌رسد. فرد انسانی بی طرف و فاقد ارزش‌های پیشینی نمی‌تواند به خیر و سعادت برسد.
- ۴- سعادت فرد هدف و اساس تشکیل جامعه سیاسی است، زیرا فضیلت و سعادت جامعه با سعادت شهروندان است که مهیا می‌شود.
- ۵- مفاهیم سازنده دولت‌شهر و جامعه سیاسی مطلوب نمی‌تواند از ارزش‌های اخلاقی و دینی جدا باشد. زیرا دولت‌شهر بستر سعادت فرد است.

- ۶- عدالت در معنای خاص و عام به عنوان بنیادی‌ترین مفهوم و آرمان سیاسی با ارزش‌های اخلاقی گره خورده است.
- ۷- عدالت توزیعی، عدالت تصحیحی و عدالت استحقاقی در سایه یک نظام ارزشی است که می‌تواند با ظلم و فساد مقابله کند؛ و بستری لازم برای برقراری صلح را ایجاد نماید.
- ۸- هدف اصلی حکومت برقراری عدالت برای سعادت فرد است. نظام اسلامی باید ضامن برقراری عدل و برقراری صلح و امنیت در جامعه باشد.
- ۹- انسان همواره به دنبال کمال، سعادت و قدرت است، از اینرو جامعه سیاسی باید تعریفی اخلاقی از عدالت برای جلوگیری فرد از طغیان و فساد داشته باشد.
- ۱۰- تعریف و اجرای عدالت بر مبنای ارزش‌های اخلاقی و دینی موجب وحدت و سعادت فرد و جامعه می‌شود.
- ۱۱- احترام به ارزش‌ها و فرهنگ‌های متنوع موجب بستر لازم را برای برقراری صلح ایجاد می‌کند.
- ۱۲- فرهنگ‌ها زمینه‌هایی هستند که اخلاقیات با توجه به آنان قابل درک هستند. (بهشتی، ۱۳۹۵: ۴۵)
- ۱۳- گفتگو بر سر دریافتی مشترک از خیر و شیوه زیست مطلوب (هابرماس، تیلور، ۱۳۹۲: ۴۲)، احترام به هویت و کرامت فرد به عنوان عنصر سازنده هویت‌های جمعی از ملزومات رسیدن به عدالت و صلح در جامعه است.
- ۱۴- عدالت به مثابه التزام به چارچوب‌های هنجاری و باورهای اخلاقی، جامعه را از فردگرایی افراطی و سودجویی و نهایت ظلم به حداقل ممکن خواهد رسید.

منابع فارسی

کتب

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، مدرنیته، و اندیشه انتقادی، نشر مرکز تهران، چاپ سوم
- اخوان کاظمی، بهرام (بی تا)، عدالت در نظام سیاسی اسلام، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر
- ارسطو (۱۳۹۰)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر
- (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو
- اسکینر، کوینتن (۱۳۷۲)، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو،
- بشریه، حسین (۱۳۸۲)، عقل در سیاست، نگاه معاصر، تهران
- بهشتی، سید علیرضا (۱۳۹۵)، بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، انتشارات ناهید، تهران
- بهشتی، سید محمد حسین (۱۳۶۰)، بررسی و تحلیلی از جهاد عدالت لیبرالیسم و امامت، ناشر: ستاد برگزاری مراسم هفتم تیر، تهران
- تاونزند، جولز (۱۳۹۰)، تفسیرهای جدید بر فیلسوفان مدرن، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشرنی
- تیلور، چارلز (۱۳۹۳)، زندگی فضیلت مند در عصر سکولار، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آگاه، تهران
- جمعی از مترجمان (۱۳۸۶)، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم
- وت، جونز (۱۳۷۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، انتشارات امیرکبیر، تهران
- ج.ل. گارسیا (۲۰۰۸)، فلسفه اخلاق مدرن و نقد مک اینتایر، ترجمه روح الله رضانی، موسسه ترجمان
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۸)، الحیاء، تالیف و ترجمه، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی
- دورانت، ویل (۱۳۷۹)، تاریخ تمدن، ترجمه: احمد آرام، ع. پاشائی، امیرحسین آریان پور، تهران، انتشارات امیر کبیر
- سندل، مایکل (۱۳۹۴)، لیبرالیسم و محدودیت‌های آن، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران
- (۱۳۹۳)، عدالت - کار درست کدام است؟ ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران

-(۱۳۹۳)، آنچه نمی‌توان با پول خرید، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران
- شریعت، فرشاد(۱۳۸۹)، عدالت و سیاست، دانشگاه امام صادق، تهران
- صحیفه امام، (بی تا)، جلد ۲۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- صحیفه نور(بی تا)، جلد ۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- عالم، عبدالرحمن(۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، دفتر سیاسی و بین المللی
- علی اکبر علیخانی، همکاران(۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران
-(۱۳۹۰)، اندیشه‌های سیاسی متفکران مسلمان، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران
- فاستر، مایکل(۱۳۷۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، تهران، انتشارات امیرکبیر
- کانت، ایمانوئل(۱۳۸۰)، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران، نشر به آوران
- کروت، ریچارد (۱۳۹۴)، اخلاق ارسطو، ترجمه مریم خدادادی، تهران، نشر ققنوس
- گای، ماری (۱۳۹۱)، شهروند در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، فوزان
- لاک ، جان(۱۳۸۷)، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی
- محمودی، سید علی(۱۳۷۷)، نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، تهران، پژوهش-گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- مک اینتایر، السیدر(۱۳۹۳)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری، محمد علی شمالی، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوم
- مطهری، مرتضی(۱۳۷۴)، جامعه و تاریخ ، جلد پنجم، انتشارات صدرا، تهران
-(۱۳۹۴)، انسان و نیازهای زمان، جلد اول، انتشارات صدرا ، تهران
- (۱۳۷۹)، حکمت ها و اندرزها ، تهران ، انتشارات صدرا
- مرتضوی، خدایار(۱۳۸۳)، موضوع سنجش انسجام درونی آراء سیاسی نوگرایان دینی معاصر ایرانی، تهران، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس
- واعظی، احمد(۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- والزر، مایکل (۱۳۸۹)، حوزه های عدالت، ترجمه صالح نجفی، نشر ثالث ، تهران
- (۱۹۹۰)، نقد اجتماع گرایانه بر لیبرالیسم، ترجمه علی عابدی رنانی، موسسه

ترجمان

- یورگن هابرماس، تیلور، و.. (۱۳۹۲)، چند فرهنگ گرایی، ترجمه طاهر خدیو و سعید ریزوندی ،
رخ داد نو، تهران

مقالات

- خاندوزی، سید احسان (زمستان ۱۳۹۰) ، بازخوانی و نقد نظریه های عدالت اقتصادی در
قرن بیستم، فصلنامه مجلس و راهبرد، شماره ۶۸
- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۸)، بررسی نقد روش شناسی هرمنوتیک در علم سیاست ، فصلنامه
دین و سیاست ، شماره ۱۹ - ۲۰
- عباسی، ولی الله (۱۳۸۲)، نواندیشی معاصر و قراعت پذیری دین، رواق اندیشه، شماره ۲۰
- لگنهاوزن ، محمد (۱۳۸۴)، نقدی بر اخلاق اصالت، ترجمه منصور نصیری، راهبرد، شماره ۳۵

منبع عربی

- محمد بن علی صدوق (بی تا)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، جلد ۱

منابع انگلیسی

book

- Sandell, Michael, (2005), **Public philosophy- Harvard University**
- (2004), **Avrill . The Case Against perfection**, Harvard University
press
- Rahman, fazlu, (1965) **Islamic Methodology in History**, Karachi: Central
Institute for Islamik Research
- Kawall, J. (2002), **Other-Regarding Epistemic Virtues Ratio**
- Macintyre, Alasdair, (1991), **Community, Law and the Idiom and Rhetoric
of Rights**
- Skinner, Quentin (2002), **Visions of Politics**, Cambridge: Cambridge
University Press

Articles

- Rawls, John, (1993a), **the Law of Peoples**, *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1.
Autumn