

بررسی تطبیقی گفتمان عدالت در اندیشه سیاسی

امام خمینی(ره) و جماعت گرایان

نیلوفرچینی چیان^۱

ملک یحیی صلاحی^۲

صادق زیبا کلام^۳

ابوالقاسم طاهری^۴

چکیده

جریان فکری جماعت‌گرایی و نقد این مکتب بر آموزه‌های معرفتی لیبرالیسم فرصتی برای گفتمان اسلامی فراهم نموده است، تا با تأکید بر آموزه‌های معرفتی مشترک فضایی را در چارچوب تعامل، صلح و امنیت برای زیست مسلمانان مطلوب در حوزه‌های نظری و عملی فراهم نماید. از این منظر مفهوم عدالت مرکز ثقل این گفتمان محسوب می‌شود. در ذیل مفهوم عدالت، مفاهیم مشترک بین دو جریان فکری اسلام و جماعت‌گرایی واکاوی می‌شود. فضیلت‌گرایی، پیشینی بودن خیر، چند فرهنگ‌گرایی، تبیین جایگاه سنت و ارزشها، تأکید بر جماعات، از مهم‌ترین گزاره‌هایی هستند که مبانی نظری مشترک جریان فکری جماعت‌گرایان و اسلام را تشکیل می‌دهند. این تحقیق با هدف تبیین جایگاه مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، با نگرشی تطبیقی و با روش هرمونتیک "کوپنتن اسکینر" به بازخوانی و واکاوی متون می‌پردازد.

واژگان کلیدی:

عدالت، جماعت‌گرایان، اندیشه سیاسی اسلام، امام خمینی(ره).

^۱ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) Malek_salahi@yahoo.de

^۳ - هیئت علمی دانشگاه تهران و استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

^۴ - استاد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۷

تاریخ ارسال: ۹۸/۰۴/۰۳

بیان مسئله :

واکاوی بایسته های نظری و آموزه های معرفتی یک جریان فکری موجب دیدمانی وسیع در عرصه نظری و عملی خواهد شد. در سنت فکری اندیشه اسلامی تحقق عدالت، با هدف سعادت و به غایت کمال رساندن انسانها مبتنی بر فضیلت اخلاقی، و براساس اصول مشخصی در حوزه خصوصی و عمومی ترسیم شده است. در این منظومه فکری مفهوم سیاست و اخلاق، فرد و جامعه در هم تنیده است. با توجه به چالش های پیش روی انسان و بحران های جامعه بشری در عصر حاضر، ناکارایی آموزه های لیبرالیسم، مورد نقد بسیاری از جریان های فکری معاصر در غرب قرار گرفته است. در این راستا مکتب جماعت گرایی معاصر از منتقدین جدی لیبرالیسم می باشند. همچنین این مکتب در برخی از مهم ترین آموزه های هستی شناختی و معرفت شناختی خود با آموزه های اسلامی اشتراک نظر دارد. از این رو با رویکرد تطبیقی به واکاوی به بررسی این دو مکتب می پردازیم. از این منظر ابتدا مفهوم عدالت را در مبانی اسلام و سپس در گفتمان اندیشه اسلامی بررسی می کنیم. بدیهی است چارچوب های فکری نظام جمهوری اسلامی را باید در اندیشه متفکران اصلی و بنیانگذار آن باید واکاوی نمود. بر این اساس به عنوان مطالعه موردی آراء بنیان گذار انقلاب، امام خمینی (ره) در رابطه با موضوع عدالت مورد بازخوانی قرار گرفته است. سپس در گام بعدی با بیان آموزه های معرفتی بنیادین جماعت گرایان به بررسی تطبیقی این دو گفتمان می پردازیم. در فرایند پژوهش رویکرد تطبیقی و روش هرمنوتیک (قصد گرای) کوینتن اسکینر مورد استفاده قرار گرفته است. هدف از این نوشتار علاوه بر شناخت ظرفیت های گفتمان عدالت اسلامی، بررسی چالش ها و کاستی های موضوع عدالت در عرصه نظری می باشد. همچنین در این راستا با تکیه بر توان معرفتی اسلام و اشتراکات نظری، زمینه های تعامل در عرصه های علمی با جهان خارج فراهم می شود.

کاربرد روش هرمنوتیک کوینتن اسکینر

فهم متون دینی مورد توجه بسیاری از متفکران به خصوص در عصر حاضر قرار گرفته است. هر چند برخی کلام دینی که نشأت گرفته از وحی را خارج از فهم انسان می دانند، اما در مقابل بسیاری از متفکران، روش هرمنوتیک را نه تنها کاربردی بلکه به عنوان ضرورت روشی و معرفتی عصر حاضر می دانند. در قلب هرمنوتیک مجموعه ای از اصول و رویه های سیستماتیک، منسجم و پیشرفته ای است، که تفسیر متون مقدسی را که از تاریخیت آن قبلاً آگاهند، ترسیم می کنند بنابراین، متون اساساً به عنوان یک پیوند ارگانیک با محیط زیست و مردم آداب و رسوم و آداب و رسوم غالب در نظر گرفته می شود. (SENAY ۲:۲۰۰۸)

در بررسی آراء اسلام و جماعت گرایان، بازخوانی متون در بستر مقتضیات تاریخی مهم ترین مرحله می باشد. در این فرایند کاربرد روش «هرمنوتیک قصد گرای اسکینر» به منظور رسیدن به معنای متون دینی و اندیشه سیاسی بیش از سایر روش ها است. این روش در بین هرمنوتیک زمینه گرا و متن گرا، قرار دارد. در رویکرد بافت گرایی یا زمینه گرایی معنای هر متنی را از زمینه و یا مضمون اصلی آن بدست می آوریم. از این رو برای کشف معنای متن باید آن را در بستر اجتماعی و تاریخی اش قرار دهیم. در رویکرد متن گرا متن مستقل از ساختارهایی که در تولید متن مؤثر بوده اند، واکاوی می شود. در مقابل این دو نوع رویکرد به متن از دهه های پنجاه و شصت میلادی تحت تأثیر فلسفه های تحلیلی و زبانی به ویژه نظریه "لودویگ ویتگنشتاین" راه سومی برای فهم متن مطرح می شود. بر این اساس، هدف اصلی هرمنوتیک کشف معنای مورد نظر مؤلف از طریق

شناخت قواعد زیبایی حاکم بر اثر است. (Floistand, ۱۹۸۲: ۵۲) در این روش معنای متن همان قصد و نیت مؤلف است. یعنی برای فهم معنای متن باید قصد مؤلف را درک کرد. اسکینر میان مفاهیم و موضوعات اندیشه سیاسی با تاریخ واقعی ارتباط برقرار می نماید. از لحاظ تاریخی از دهه های شصت میلادی این روش برای بازیابی "ایده های گمشده" در تاریخ اندیشه سیاسی غرب مورد استفاده قرار گرفته است. هرمنوتیک در اسلام پژوهی سبک و سیاق مدرن، هرگز مانند غرب مورد توجه قرار نگرفت، اما این بدین معنا نیست که دین پژوهان اسلامی و اندیشمندان مسلمان از آن غافل بودند. از دیرباز تا کنون در بازخوانی و واکاوی منابع اندیشه سیاسی اسلام اعم از قرآن، سنت، گفتمان متفکران اسلامی، در غالب تفسیر، اجتهاد و مباحثه علمی، از این روش برای بررسی متون اسلامی استفاده می کردند. با توجه به گسترش بحران، خشونت و افراطی گرایی در جهان اسلام و اسلام هراسی 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 افق های جدیدی برای رسیدن به نقاط مشترک بین گفتمان های اسلامی از یکسو و گفتمان ملل مسلمان با سایر ملت ها صورت گرفت. در این راستا متفکرین اسلامی از روش های تحلیل تاریخی، تحلیل گفتمان، ساختار گرایی، پدیدار شناسی و هرمنوتیک استفاده نموده اند. این روش ها غالباً به صورت توأمان به کار گرفته شده است. سه شاخه از علوم اسلامی، یعنی کلام، فقه و تفسیر، در باب فهم دین یا عرضه دین به روش هرمنوتیکی نیاز دارند. به بیان دیگر، هرمنوتیک رایج، در درک و فهم متون اسلامی، بر شش آموزه زیر استوار است. ۱- مفسر در جست و جوی معنای متن است. ۲- رسیدن به هدف مذکور از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است ۳- حالت ایدئال برای مفسر آن است که به فهمی یقینی و اطمینان آور از مراد جدی متکلم دست یابد. ۴- فاصله زمانی میان عصر و زمانه مفسر یا خواننده متن با زمان پیدایی و تکوین آن مانع دستیابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نیست و فهم عینی متن، به رغم این فاصله زمانی، امکانپذیر است ۵- همت مفسر باید برای درک پیام متن صرف شود؛ فهم عملی متن محور و مؤلف محور است ۶- قرائت سنتی و صحیح از متن با نسبی گرایی به شدت مخالف است (حقیقت ۱۳۸۵: ۴۴۷).

مبانی نظری گفتمان عدالت در اندیشه سیاسی اسلام

در سیر واکاوی مفهوم لغوی عدالت در معارف اسلامی، "عدالت" یک حقیقت است. نظام خلقت (تکوین)، علیمانه، حکیمانه و بر اساس "عدل" خلق شده است، یعنی هر چیزی به هر لحاظ در جای خودش قرار گرفته است. در نظام هدایت انسان (تشریح) پس از وضع قوانین، و ابلاغ و تعلیم اندازه ها و روشن نمودن مسیر تا آخر خط، از او خواسته شده که از نظام و مدار عادلانه خلقت، جدا نشود. در این راستا تکوین و تشریح، منطبق بر یکدیگرند. در هستی شناسی مکتب اسلام عدالت مفهومی ارزشی است، که از مبدأ تا منتهای هستی و حیات انسانی را در برمی گیرد. به طور کلی سنت الهی بر مبنای عدل است؛ این مفهوم جایگاه ویژه ای در نظام فکری مسلمانان دارد. در اسلام عدالت فلسفه معاد و هدف رسالت است. در تفکر اسلامی عبودیت انسان در برابر خداوند عادل حکیم و علیم و اطاعت از دستورات او که طبعاً در بردارنده قواعد حقوقی عادلانه نیز، هدف آفرینش انسان و در نتیجه هدف عالی نظام حقوقی «الهی اسلامی» است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». در جای دیگری خداوند به روشنی، عدالت را، ابزاری ارزشمند جهت رسیدن به هدفی والاتر یعنی «تقوی» دانسته و برای رسیدن به تقوا، به عدالت ورزی فرمان می دهد: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (دانش پژوه ۱۳۸۶: ۱۰۶). در

اسلام عدالت الهی در قالب وحی و حکمت الهی که پیامبر(ص) آن را به امت خود می‌رساند، قرار دارد. به بیان شهید مطهری قرآن، بذر اندیشه عدل را در دلها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر نظر علمی و اجتماعی در روحها ایجاد کرد. این قرآن است که مسئله عدالت را در چهره های گوناگونش: عدل تکوینی، عدل تشریحی، عدل اجتماعی طرح کرد (مطهری ۱۳۹۷: ۳۵). از نظر اسلام، عدل الهی، حقیقی است و عدالت از صفاتی است که قطعاً باید خداوند را به آن موصوف نمود. رویکرد قرآن به عدل به عنوان اساس و مهم ترین آموزه برای قوام و دوام نظام هستی و شرط لازم برای رسیدن به کمال انسان است. موضوع عدل در علم کلام افعال الهی است. افعال خدا جملگی بر مبنای عدل است. خداوند حکیم بر مبنای حکمت خود فعلی را خارج از دایره ی عدالت انجام نمی دهد. از نظر عقل کاری که مشتمل بر غایت و غرض عقلانی، و انجام چنین کاری بر فاعل حکیم روا نیست. بر این اساس، متکلمان عدلیه معتقدند که افعال خداوند بدون استثناء عادلانه و حکیمانه بوده و خالی از غایت و غرض نمی باشد. شیخ مفید در این باره گفته است: «آفریدن آنچه سودی برای هیچ یک از مکلفان نداشته و به صلاح هیچ یک از مخلوقین نیست، عبث می باشد و بر خداوند روا نیست و این مذهب عدلیه است و همه جبر گرایان با آن مخالفند.» (ربانی گلپایگانی ۱۳۷۱: ۵). فلسفه ضرورت معاد از نظر متکلمین و متفکرین مسلمان بر مبنای قرآن با دلایلی چون هدفمندی آفرینش، تلاشی برای رسیدن انسان به کمال، مقتضیات ربوبیت، و براهینی چون برهان حکمت، برهان عدالت، برهان فطرت مطرح شده است. بر اساس این دلایل و براهین، اگر معاد نباشد، حق و تکلیف نیز نخواهد بود، و برابری فضیلت و رذیلت موجب فروپاشی جامعه می شود. مخلوق در مقابل خالق مسئولیت و تکلیفی نخواهد داشت، از این رو تلاشی هم برای کسب فضائل و رسیدن به غایات معنوی نخواهد داشت. فعل خداوند حکیمانه و غایتمند است و غایت آن، نیل همه موجودات به کمال مطلوبشان می باشد. آفرینش انسان، فعلی از افعال الهی است و بر اساس حکمت الهی، دارای غایت خاصی است. غایت نهایی خلقت انسان آن است که به کمال ابدی و جاودان دست یابد و تحقق این غایت، در گرو وجود حیات اخروی جاویدان است؛ زیرا اگر حیات آدمی با توجه به پیچیدگی و عظمت وجود او، در زندگی چند روزه دنیا محدود گردد و با مرگ، هستی او نابود شود و به جهان جاودانه ای انتقال نیابد خلقت او لغو و بیهوده خواهد بود. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه انسان دارای روح قابل بقاست و می تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی گردد، آن هم کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، قابل مقایسه با کمالات مادی نیست، اگر حیات او منحصر بهمین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی سازگار نخواهد بود. (مصباح یزدی ۱۳۸۷، ۳۶۴). در قرآن هدف از مهم ترین اهداف رسالت را: خرد ورزی و دوری از ضلالت و گمراهی (فضیلت مندی)، شرک نوزیدن و عبادت خدا (آزادی و کرامت انسان) توسط کتاب (حکمت و عقلانیت)، برای برپایی عدالت، و هدایت انسان به سمت کمال و سعادت معنوی از این منظر خرد و عقلانیت هدایت کننده فرد برای کسب فضیلت ها، و صیانت از حق کرامت انسان است؛ که از حریت و عدم تسلیم به غیر از خداوند ناشی می شود. در نهایت این مسیر برای برپایی عدالت بر روی زمین است. عدالت مورد نظر بُعد فردی و بُعد اجتماعی انسان را در برمی گیرد. اعتدال در قوای نفسانی، رعایت گفتار و رفتار، دوری از گناه و تهذیب و شرک نوزیدن و عبادت خدا، عدالت در حوزه فردی است که دامنه آن به اجتماع کشیده می شود و در حوزه های اقتصاد، سیاست، فرهنگ خود رانشان می دهد. از این رو هنگامیکه پیامبر(ص) خود را به عنوان کامل کننده ی مکارم اخلاقی به مردم معرفی می نماید عدالت را از

منظر فضیلت مندی و بر مبنای غایت محوری تشریح می کند. براساس هستی شناسی توحیدی پیامبر اکرم (ص)، خلقت هستی بر عدالت استوار است. از منظر دیگر عدم عدل و رعایت نکردن عدالت، هستی را از هم می پاشد و جهان را متزلزل میسازد. این حدیث از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: « عدل و مایه استقامت و پایداری آسمان ها است ». یعنی نه تنها زندگی محدود بشر در این کره خاکی بدون عدالت برپا نمی شود بلکه سرتاسر جهان هستی و آسمانها و زمین همه در پرتو عدالت و تعادل نیروها و قرار گرفتن هر چیزی در مورد مناسب خود برقرار هستند و اگر لحظه ای، و به مقدار سرسوزنی، از این اصول منحرف شوند رو به نیستی خواهند گذارد. شبیه همین مضمون را در حدیث معروف دیگری می خوانیم که می فرماید: حکومتها ممکن است کافر باشند و دوام یابند اما اگر ظالم باشند دوام. (مکارم شیرازی ۴:۳۰۳، ۱۳۸۰).

پیامبر اعظم (ص) با هدف تکمیل و تقسیم مکارم اخلاقی، اجرای عدالت را سرلوحه رسالت خویش قرار داد و مساوات و برابری و اخوت را محقق ساخت، اما فقط به جنبه اخلاقی و نصیحت و دعوت ایمانی بسنده نکرد، بلکه موجبات کینه ها و حسدها و انتقامجویی ها، یعنی تبعیضات حقوقی را از بین برد و وحدت و یگانگی اجتماعی را در جامعه ای متوازن بوجود آورد. (کلهر ۱۳۸:۶۳۸). خود آیینی اخلاقی در نظر پیامبر همان مصداق عدالت و عین عقلانیت است. آنچه برای خود مکروه می شماری، برای دیگران مکروه شمار و آنچه برای خود دوست میداری، برای دیگران دوست بدار؛ تا در حکمت عادل باشی و در عدالت قسط پیشه کنی، تا در اهل آسمان محبوب باشی و مودت در سینه های اهل زمین ریشه گستراند. (مجلسی: ۱۴۰۳:۷۷، ۶۱) (باید اذعان کرد که در آرای کلیه این اندیشمندان و مکاتب، تعبیرهای متعدد و مشابهی از مفهوم عدالت، با تاسی به قرآن و سنت، صورت گرفته که برخی از آنها به شرح ذیل است:

عدالت، خصیصه ماهوی نظم الهی حاکم در کائنات است.

عدالت، به معنای: «وضع کل الشیء فی موضعه»؛ یعنی، قرار دادن هر چیز در جای خویش است. عدالت، به معنای: «اعطاء کل ذی حق حقه»؛ یعنی، حق را به حق دار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاقها و نفی تبعیض عدم ترادف با برابری مطلق. عدالت، به معنای اعتدال گرایی، میانه روی و رعایت ملکات متوسطه و تعادل سه قوه در نفس و مدینه و سپردن راهبری نفس و مدینه به خرد و خردمندان می باشد. عدالت، به معنای راستی، راستکرداری و راست عمل نمودن و انصاف است. این مفهوم به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی ترین مبنای تأمین عمران و امنیت و به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی است. عدالت، به معنای «حسن در مجموع» و کمال فضایل، و جور به معنای مجموعه و تمام رذایل می باشد. عدالت، به معنای مفهومی همسان با عقل و خرد عملی است. عدالت از دید فقها، به معنای ملکه راسخه ای که باعث ملازمت تقوا در ترک محرمات و انجام واجبات می شود. (اخوان کاظمی ۱۳۹۳:۱۰۴). پس از واکاوی مفهوم عدالت در مبانی اندیشه اسلام، به بررسی این مفهوم در گفتمان امام خمینی (ره) می پردازیم.

مبانی نظری گفتمان عدالت در آراء امام خمینی (ره)

بدیهی است که چارچوب های فکری نظام جمهوری اسلامی را اندیشه متفکران و بنیانگذار آن باید واکاوی نمود. عدالت در گفتمان انقلاب اسلامی و به تبع آن نظام جمهوری اسلامی ایران به مثابه غایت، آرمان و یکی از عناصر اصلی به شمار می رود در نوشتار حاضر با توجه ملزومات یک مقاله پژوهشی، در میان متفکران و صاحب نظران انقلاب اسلامی، آراء بنیان گذار انقلاب امام خمینی (ره) در

رابطه با موضوع عدالت مورد بازخوانی قرار گرفته است.

امام خمینی حکومت اسلامی را بر پایه توحید و در قالب یک نظام ارزشی تبیین و تعریف نموده است. از این رو با بررسی مفاهیمی چون عدالت، آزادی و اعتدال در اندیشه های ایشان می توان چارچوب های تئوریک که انقلاب اسلامی از آن نشأت گرفته و نظام جمهوری اسلامی بر اساس آن بنا شده را مشخص نمود.

عدالت از جمله مفاهیم اصلی در فلسفه سیاسی و اجتماعی امام خمینی است، آن گونه که محوری ترین جهت گیری سیاسی - اجتماعی نظام سیاسی از دیدگاه ایشان به شمار می رود. نگرش ایشان نسبت به عدالت بر مبنای عناصری چون اعتدال، فضیلت، کرامت انسانی، اخلاقیات استوار است. موضوع عدالت در نزد ایشان تحقق صفات الهی در انسان است. نظام تجلی عدل است و عدل تجلی صفات الله. بنابراین موضوع عدالت امام بر گرفته از نگرش هستی شناسی ایشان است. عدالت در نزد امام خمینی به مثابه منظومه ای معنایی متشکل از مجموعه نشانه ها و تعاریف به هم پیوسته است. در این منظومه فکری عدالت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جدا از هم در نظر گرفته نشده است، نقص در هر کدام از ابعاد عدالت منجر به کاستی در سایر ابعاد نیز می شود. امام خمینی به طور کلی جوامع را به لحاظ نظری به دو گونه کلی جامعه توحیدی و جامعه غیر توحیدی تقسیم می کند (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۴۴۵). جامعه توحیدی از منظر امام، همانند یک انسان کامل و متعادل است که همه ارکان، عناصر و اعضای جسمی و روحی آن با نظم و هماهنگی با یکدیگر و به صورتی صحیح و تربیت یافته، بدون مداخله در وظایف هم، با حسن انجام وظیفه و با مشارکت و همدردی، به سوی مقصد متعالی خویش در حرکت است. (همان، ۴۴۱)، موضوع عدالت از نگاه ایشان به گفتمان ارسطویی نزدیکتر است. یعنی برداشتی غایت نگارانه معطوف به وضعیت کمال مطلوب. در نزد ایشان شأن و غایت گزاره های اخلاقی با عقل متکی به شرع به منصف ظهور می رسد.

۱- عدالت و فضیلت :

ایشان فضایل را تحت چهار جنس حکمت، شجاعت، عدالت و عفت می دانند. حکمت را فضیلت قوه ناطقه، عفت را فضیلت قوه شهویه، شجاعت را فضیلت قوه غضبیه و عدالت را تعدیل فضایل سه گانه شمرده و هر یک را این چنین تعریف می کنند که حکمت تعدیل قوه نظریه و تهذیب آن؛ شجاعت، تعدیل قوه غضبیه و تهذیب آن، عفت، تعدیل و تهذیب قوه شهویه و عدالت هم تعدیل فضائل ثلاث است (موسوی الخمینی، ۱۳۷۷: ۱۵۱). نظریه های فضیلت گرا برای عدالت مفهومی فراتر و متعالی از مفهوم ظاهری آن در نظر گرفته اند. برای عدالت اصول و اهدافی را در نظر گرفته اند که عام الشمول است و گرفتار مقتضیات زمان و مکان نیست. از این منظر عدالت فضیلتی است که موجب کمال و سعادت انسان می شود. به دلایلی که در ذیل به آن اشاره می شود در تعریف موضوع عدالت ایشان در زمره فلاسفه فضیلت گرا قرار می گیرند. به تعبیر امام «عدالت از فضایل بزرگ انسانیت است، بلکه از فیلسوف عظیم الشان ارسطاطالیس منقول است که عدالت جزوی از فضیلت نیست بلکه همه فضیلت هاست» (خمینی ۱۳۸۲: ۱۵۰). حضرت امام نیز به تبع علمای پیشین غایت گرا و فضیلت محور، چهار فضیلت افلاطونی را اینگونه توضیح می دهند. به عقیده ایشان عدالت، حد وسط بین افراط و تفریط و از امهات فضایل اخلاقی است بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنی و ظاهری است. مطابق این تعریف، عدالت، همه فضیلت خواهد بود نه جزئی از آن و در مقابل، جور که ضد آن است نیز همه ردیلت هاست نه جزئی از آن. (موسوی خمینی ۱۳۷۷: ۱۵۰).

۲- اعتدال :

امام خمینی (ره) در بحث عدالت مفهوم اعتدال ارسطویی، را مبنای تفاسیر اخلاقی خود قرار می‌دهند. در این راستا عدالت را « حد وسط » بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر و از فضایل بزرگ انسانی تعریف می‌کنند. امام مفهوم عدالت را به حد وسط بین افراط و تفریط، تعریف کرده و آن را از امهات فضایل اخلاق معرفی کرده است (خمینی، ۱۳۷۷:۱۴۷). در آموزه هستی‌شناسانه امام خمینی انسان موجودی است که نفس او متشکل از دو جزء است :

۱- جزء متعقل (نفس ناطقه) که منشأ حکمت و عدالت است.

۲- جزء غیر متعقل که منشأ شوق، میل، خشم، غضب و شهوت است. (موسوی خمینی ۱۳۷۵:۱۴)

هر کدام از این قوا، منشأ نوعی از رفتارهای انسانی اند و به تناسب رشد جسمانی او، توسعه می‌یابند تا به کمال برسند. ممکن است که رشد هر یک از این قوا، در انسان، بطور کامل، صورت پذیرد. و ممکن است، یکی از قوا بر دیگری، یا دو تای آنها بر سومی، غلبه کنند. در این صورت شاهد رفتارهای ناپه‌نجان و خارج از تعادل خواهیم بود. عدالت در این منظر، به معنای فضیلت حد وسط می‌باشد (خمینی ۱۳۷۷:۱۴۰-۱۵۳). بنا براین از دید ایشان در آموزه اعتدال همان عدالت است در مفهوم رعایت فضیلت اعتدال.

۳- عدالت و فطرت :

در نظر امام خمینی (ره) هیچ انسانی بنا به فطرت الهی خویش به سمت رذیلت گرایش ندارد. چون فطرت آدمی کمال جو و فضیلت محور است. ایشان معتقد است که انسان، به صورت بالقوه خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین است و او موجودی است مستعد، عظیم، و متعالی که کرامت، فطرتی پاک و خداگونه و قابلیت‌هایی دارد که می‌توانند وی را به سعادت ابدی و حقیقی برسانند (فوزی ۱۳۸۸: ۷۷). از اینرو ایشان عدل را همانگونه که در مباحث پیشین بیان شد؛ بالاترین فضیلت می‌دانند. چنانکه در بیان خود عدل را برگرفته از عقلانیت و ظلم را حاصل نادانی و جهل بیان می‌کنند. بدیهی است آدمی با بر فطرت خود از جهل گریزان است. از این منظر ریشه عدالت در ذات انسان است. آدمی چون فطرتاً به سمت کمال گرایش دارد؛ و چون عدالت نه تنها یک فضیلت بلکه بالاترین فضیلت‌ها است، فطرتاً به سمت این فضیلت برای رسیدن به غایت کمال گرایش دارد. به عقیده امام خمینی از فطرت‌های الهیه، که در ذات بشر مصرح است، حبّ عدل و خضوع در مقابل آن است، و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است. ملت فطرتاً در مقابل قسمت عادلانه خاضع است و از جور و اعتساف، فطرتاً گریزان و متنفر است. از فطرت‌های الهیه که در کمون ذات بشر مخمر است، حبّ عدل و خضوع در مقابل آن است و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است. اگر خلاف آن را دید، بداند که مقدمات نقصانی است. (خمینی ۱۳۸۰: ۱۳)

۴- عالم به مثابه مظهر عدالت خداوند :

در منظومه فکری امام خمینی (ره) تمامی افعال خداوند از عدل خدا صادر شده است چون خداوند عادل مطلق است و ذات او عین عدل است، به تعبیر امام، موضوع عدالت را می‌توان مظهریت اسماء و صفات الهی در حقایق وجودی دانست. پس کلیت جهان هستی در خلقت و در اساس افاضه فیض الهی است. این افاضه بر اساس عدل است. بنا بر این عدالت الهی در آنچه از او صادر شده است جریان یافته و این جریان به صورت تام و تمام است. بدین ترتیب نظام موجود نظام آتم و نظام احسن است و هیچ‌گونه نقص و کاستی در آن مشاهده نمی‌گردد. « حُسن در کل و اعتدال در سرتاسر آن

حاکم است (خمینی ۱۳۷۶:۱۱۲)

۵- اصالت فرد یا جامعه

آموزه های هستی شناختی و انسان شناختی یک متفکر به طور کل تعیین کننده نگرش وی به موضوعات و مفاهیم گوناگون می باشد. نگرش امام خمینی نیز به موضوع فرد و جامعه، مانند هر متفکری متأثر از هستی شناسی ایشان است. هستی شناسی امام خمینی مأخوذ از دیدگاه توحیدی و الهی است. وی را از حیث هستی شناسی، پیرو تفکر و فلسفه متعالیه صدرایی می دانند. در نگاه صدرایی همه موجودات به مثابه یک کل به هم پیوسته ماهیت از اویی و به سوی اویی دارند. مفروض اصلی این دیدگاه نیز باور به غایت، ذات، جوهر، اصل و وجود ضروری برای هستی است (افروغ ۶۴: ۱۳۹۰). از دیدگاه امام، جامعه منفک از افراد نمی باشد. جامعه اسلامی متشکل از مجموع افراد است. اما این جامعه وجودی مستقل و ماهیتی مستقل. وجودی که مصلحتش و اصالتش بر فرد تقدم دارد. در همین راستا انسان شناسی ایشان نیز برخاسته از نگرش توحیدی است. برای درک بیشتر موضوع و واقف شدن بر آراء ایشان در مورد تقدم فرد یا جامعه باید در سه مرحله موضوع را واکاوی نمود:

* توجه به فضیلت اخلاق و اخلاق فردی در جامعه عدالت محور :

اگر برای هر علمی موضوعی است؛ علم همه انبیا هم موضوعش انسان است. و اگر برای هر دولتی برنامه ای است، برنامه رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را می شود گفت همان سوره ای که در اول وارد شده است، آن برنامه رسول خداست: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ. الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمُ. تمام انبیا موضوع بحثشان، موضوع تربیتشان، موضوع علمشان انسان است. آمده اند انسان را تربیت کنند. آمده اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، مافوق الجبروت برسانند. یک نبی ای نیامده است که مقصدش این معنا نباشد که انسان را اصلاح کند. اقامه عدل، همین درست کردن انسانهاست. عدل، یک چیزی نیست الا آنکه از انسان صادر می شود؛ ظلم هم آن است که از انسان صادر می شود. اقامه عدل، متحول کردن ظالم به عادل است، متحول کردن مشرک به مؤمن است. بعث انبیا برای این است که این بشر این چیزهایی را که اطلاع ندارد، آن مراتب از انسانیت را که خود بشر مطلع نیست و کیفیت تربیت را مطلع شود، علمای طبیعت، انسان را، به مراتب بالا برسانند و تربیت و نمو و ارتقا بدهند. کند. تمام کوشش انبیا برای این بوده است که انسان را بسازند؛ تعدیل کنند؛ انسان طبیعی را مبدل کنند به یک انسان الهی. (رحیم پور ۱۳۹۲: ۱۷۷-۱۵۶) از جمله فوق چنین استنباط می شود که از نظر ایشان انسان دارای دو وجه است. وجه الهی و وجه طبیعی دارد. وجه طبیعی توسط تهذیب و پرورش و تربیت می تواند به آن نهایت کمال برسد. امام خمینی حتی مسیر رسیدن به عدالت و جامعه عادل را نیز در گرو تربیت انسان و آشنایی او با فضائل می داند. از الزامات عدالت تهذیب و ساخته شدن انسانها و تبدیل شدن انسان به انسان فاضله و عادل و جامعه به جامعه عادل است. زیرا با عادل شدن انسانها جامعه نیز عادل می شود. عدالت در مفهوم طریقت، راه ساخته شدن انسان است. بدین معنا که انسان در دو بعد نظری و عملی به حقیقت انسانیت خویش دست یابد (خمینی ۱۳۷۷: ۱۴۸). بنابراین در منظومه فکری ایشان تربیت انسان، اولین گام برای اصلاح جوامع، و جهان هستی است. انسان سالم و دور از فساد می تواند داعیه جامعه ایی عادل را داشته باشد. از این منظر امام موضوع اخلاق و پرورش فضیلت های اخلاقی را با نظام هستی پیوند

می زند.

*دولت فعال و فضیلت محور

در بازخوانی گفتمان امام خمینی دولت، فعال و مسئول و پاسخگو است. هر آنچه که ملت به آن التزام دارند زمامداران باید چندین برابر به آن ملتزم باشند. ایشان نیز در راستای نظریه های فضیلت گرا برای عدالت هدفی والاتر از خود این مفهوم منظور داشتند. عدالت از اهداف اصلی جامعه اسلامی و غایت دولت است زیرا فضیلتی است که فرد و جامعه را به کمال و سعادت می رساند. عدالت، تربیت، رشد و سعادت جامعه وظیفه حکومت است. عهده دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است» ائمه و فقهای عادل موظف اند از نظام و تشکیلات حکومتی برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند. صرف حکومت برای آنان جز رنج و زحمت چیزی ندارد. حضرت علی(ع) درباره اینکه چرا حاکم و عهده دار کار حکومت شده تصریح می کند که برای هدف های عالی، برای اینکه حق را برقرار کند و باطل را از میان ببرد (موسوی خمینی ۱۳۹۲: ۵۴). در اندیشه سیاسی — اخلاقی امام، نظام اسلامی و مسئولین آن موظف به پیروی و تأسی از دستورات انبیای الهی هستند تا چگونه بودن و چگونه زیستن مردم مطابق با خواست الهی باشد، یعنی همان به زیستن فرد. راه انبیا ارزش ها را طور دیگری می داند. انسان را صاحب ارزش می داند و ارزشش را به حیوان نمی داند، به جماد نمی داند به دارایی نمی داند. به آن چیزهایی که در باطن خودش هست می داند. به علم می داند، به تقوا می داند، به مکارم اخلاق می داند و این قشر از جمعیت بشر، تمام ارزش ها را به غیر از آن چیزی که انبیا می داند، می داند (ابراهیم زاده، تلخیص ۱۲۰-۸۰). از اینرو ایشان مسئولین را خادم خطاب می کند و ساده زیستی، رعایت قانون، صداقت، انتقاد پذیری، مشورت و امثالهم را برای آنان واجب می داند، زیرا دولت اخلاقی، می تواند اخلاقیات را در جامعه گسترش دهد. دولت فضیلت محور زمینه های عدالت در جامعه را به مثابه احس الفضائل دنبال می کند.

*جامعه عدالت محور بستر سعادت و کمال انسان

از دیدگاه امام خمینی(ره) جامعه موضوع اصلی عدالت است. زیرا انسان بر اساس فطرت در وضعیت طبیعی نیاز به تعامل با اجتماع دارد. چنانکه می فرمایند زندگانی انفرادی برای هیچکس میسر نیست، مگر آنکه از جامعه بشریت خارج شده به حیوانات وحشی ملحق گردد؛ و زندگانی اجتماعی چرخ بزرگش بر اعتماد مردم به یکدیگر می چرخد.» (فوزی ۱۳۸۲: ۸۶). زیرا جامعه از افراد تشکیل می شود و اگر انسان به مثابه فرد موضوع عدالت واقع می شود جامعه نیز به مثابه جمعی از افراد می تواند موضوع عدالت قرار گیرد. مضاف بر آنکه جامعه برای امام خمینی در درجه اول اهمیت است زیرا جامعه مجموعه افراد است؛ در حالی که فرد صرفاً فرد است و اگر بخواهیم بین مصالح فرد و جامعه اولویت را تعیین کنیم، اولویت با مصالح جامعه است. پس همه افراد باید به فکر جامعه باشند و خود را در جامعه ذوب کنند تا اینکه انسانیت آنها به معنای واقعی تحقق پیدا کند زیرا تبدیل شدن انسان به عادل نیز در جامعه معنا می دهد نه در فردیت محض و انزوا و بریدگی از جمع و جامعه. فرد گرایی و به دنبال خیر فردی رفتن اجتماع را به هرج و مرج می کشاند. البته امام برای بیان این مطلب نیز ابتدا بر ایمان فرد یا همان تربیت و تهذیب فرد تأکید دارد.

با بازخوانی آراء امام خمینی (ره) مشاهده می شود که گویی امام در رابطه با مناسبات فرد و

جامعه‌نگاهی تلفیقی با تقدم بر مصلحت امور جامعه بر امور فردی دارند. غالباً پس از بیان اهمیت جامعه سال‌ها بازگشتی به لزوم وجود انسان سالم در این جامعه دارند در اهمیت اجتماع و ضرورت تحقق عدالت در آن می‌فرمایند. «همه زحمت انبیا برای این بود، که یک عدالت اجتماعی درست بکنند برای بشر در اجتماع و یک عدالت باطنی درست کنند برای انسان در انفراد.» (خمینی ۱۳۹۳: ۳۸۶: ۱۱). امام با نگرشی تلفیقی رابطه فرد و جامعه را اینگونه تشریح می‌کند. «هر قطره‌ای تا اجتماعی نباشد کاری از آن نمی‌آید. اینها با هم که مجتمع شدند این ضریب آن قطرات است.» (خمینی ۱۳۹۳: ۲۳۰: ۴). ایشان با الگو قرار دادن حیات سیاسی و اجتماعی انبیا و اولیاء در رابطه با تقدم مصلحت جامعه بر فرد چنین می‌گویند: «تمام انبیا از صدر بشر و بشریت، برای این بوده است که جامعه را اصلاح کنند، فرد را فدای جامعه می‌کردند. ما فردی بالاتر از خود انبیا نداریم، ما فردی بالاتر از خود ائمه — علیهم‌السلام — نداریم؛ این فردها خودشان را، را فدا می‌کردند برای جامعه، اگر شخصی یا گروهی بخواهند یک جامعه را تباه کنند، یک حکومتی را، که حکومت عدل است، تباه کنند، با بیانات با آنها باید صحبت کرد. نشنیدند، با موازین عقلی صحبت کرد. نشنیدند، با حدید. بالاترین فرد که ارزشش بیشتر از هر چیز است در دنیا، وقتی که با مصالح جامعه معارضه کرد این فرد باید فدا شود» (revolution.pchi.ir/show پایگاه جامع تاریخ معاصر ایران). آشکار است هدف ایشان با توجه به تأکیدی که همواره بر تربیت فرد و نقش آموزش بالاخص نهاد خانواده در این مسیر دارند که به عقیده بنیانگذار انقلاب تمام انبیا برای اصلاح جامعه آمده‌اند، فرد هرچه بزرگ باشد وقتی که با مصالح جامعه معارضه کرد این فرد، باید فدا بشود. سیدالشهدا روی همین میزان آمد، رفت و خودش و اصحاب و انصار خودش را فدا کرد. که فرد باید فدای جامعه بشود، جامعه باید اصلاح بشود. (موسوی خمینی ۱۳۹۳: ۱۵، ۲۱۷).

۶- خیر عامه :

امام خمینی حتی دوام بر بقاء حکومت را منوط بر رعایت مصلحت عموم می‌داند. بنا بر این مصلحت عموم را نباید با طیف محدود کارگزاران حکومتی یکی دانست. زیرا در آراء امام حکومت نیز شأن و بقای خود را از رعایت مصلحت عموم به معنای جمع افراد در جامعه می‌گیرد. تشخیص مصلحت عمومی نیز بر مبنای کرامت انسان و رسیدن به سعادت و کمال انسان میسر می‌شود. به عقیده ایشان کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر گیرد (خمینی ۱۳۹۶: ۹۴).

۷- مناسبات اخلاق (خیر) با فقه (حق):

هرچند بر اساس مکتب اخلاقی امام، اخلاق افلاطونی و ارسطویی به سبب جدایی از توحید نبوی دارای نقص است ولی در رابطه با فلسفه اخلاق می‌توان ایشان را متفکری غایت‌گرا، فضیلت‌محور و قائل به مطلق بودن قضایای اخلاقی دانست ایشان دامنه اخلاق را برای رسیدن جامعه به سعادت و فضیلت عدالت در تمامی ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه گسترش می‌دهند. از سویی در مبحث توجه به فرد انسانی به عنوان عضو جامعه به تربیت و تهذیب اخلاقی فرد توجه دارند و از سویی دیگر جامعه سالم را جامعه پایبند به اخلاقیات می‌دانند. اما در رابطه با تقدم یا تاخر حق بر خیر ایشان قوانین الهی (فقه) را عین قوانین اخلاقی می‌دانند، چون منبع آن ذات حق است. باریتعالی حکمی جز به خیر و هدایت انسان به سمت فضیلت‌ها ندارد. به بیان دیگر علم فقه و علم اخلاق هر دو توجه به تربیت آدمی دارند و هدف هر دو، رساندن انسان به مرتبه اولی کمالات

است. در زمینه نقش تربیتی فقه، امام خمینی (ره) می فرماید:

«یک احکام معنوی دارد؛ یک حقایق هست یک معنویات هست، چیزهایی که در رشد معنوی انسان دخالت دارد، احکام بر آن هست؛ چیزهایی که در تربیت معنوی انسان هست بر آن احکام هست. و در مرتبه پایین ترش هم که مرتبه اخلاق باشد احکام اخلاقی دارد در مرتبه معاشرتش هم که هست، با هر کس که معاشر باشد، حکم دارد اسلام. خودش فی نفسه احکام دارد؛ خودش با عیالش احکام دارد؛ خودش با اولادش احکام دارد؛ خودش با همسایه اش احکام دارد. با هم دینش احکام دارد» (موسوی خمینی ۱۳۹۳: ۲۲۰: ۳). منتها تفاوت در ناحیه انسانی است که در هر یک از این دو دانش تربیت می گردد. فقه، «انسان عادل» تربیت می کند؛ در حالی که اخلاق، «انسان معتدل» می پرورد و نتیجه می دهد. به تعبیر امام خمینی رحمه الله: معارف اسلامی و در رأس آن فقه، برای این بود که مردم را بسازد؛ مردم را موحد کند؛ مردم را عادل کند. (فخار طوسی، ۱۳۸۲: ۳۵۱) معنای عدالت از این منظر معنای اعتدال فراتر رفته و به ترک معصیت، مراعات تقوا و پرهیزکاری و زیست بر مبنای اخلاقیات اشاره می کند.

۸- نظارت همگانی و مشارکت مردمی :

شهروندی فعال و مشارکت عمومی در امور سیاسی و اجتماعی جامعه از عناصر اصلی سازنده حکومت اسلامی است. ایشان در بحث نظارت همگانی میزان را رعایت احکام الهی قرار دادند. احکامی که تقوا، نیکی، برابری و برادری، عدالت و امثالهم انسان را سفارش می کند.

نظارت همگانی از منظر امام خمینی فرا دولتی است. میزان این نظارت هم احکام الهی و بر اساس یک قرار داد ضمنی چند جانبه تبیین شده است؛ ملت بر دولت، دولت بر ملت. حتی حکومت اسلامی نیز دوام و مشروعیتش منوط بر رعایت اصول الهی است. اصولی که ریشه در صیانت از کرامت انسان، سعادت و کمال وی دارد. برای امام ملت و دولت تفاوتی ندارد، مسیر و چارچوب توحیدی و از او نشأت گرفته است. چنانکه می فرمایند: «حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروط به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد؛ مشروطه از این حیث که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است.» (موسوی خمینی ۱۳۹۴: ۴۷) از نظر ایشان فلسفه مشارکت همگانی نیز همان نظارت و حضور مستمر شهروند در امور جامعه می باشد. «ما خواهان استقرار یک حکومت اسلامی هستیم و آن حکومتی است که متکی به آرای عمومی، شکل نهال حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد...» (حکومت اسلامی، حکومت ملی است، حکومت مستند به قانون الهی و به آرای ملت است. (موسوی خمینی ۱۳۹۳: ۲۴۹: ۴)

۹- جایگاه هویتها در نظام اسلامی :

از نظر امام خمینی ملت ها باید هویت فرهنگی، دینی و تاریخی خورا حفظ بنمایند. زیرا هویتمندی فرد اساس صیانت از کرامت نفس می باشد و عدالت بر اساس کرامت انسانی مهم ترین فضیلت تعریف شده برای انسان است. فرد بی هویت، جامعه را به سمت بی هویتی، فساد و تباهی می برد. برملتی که از سببه فرهنگی و تاریخی خودآگاه نباشند به راحتی می توان ظلم نمود. به عقیده امام خمینی

وابستگی هویتی یک ملت سرآغاز وابستگی در دیگر زمینه ها خواهد بود. بنابراین امام خمینی نیز منتقد جهانشمولی ارزش های لیبرالیسم غرب می باشد. ایشان در رابطه با برون رفت از مشکلات هویتی را چنین مطرح می کنند: چاره و مقدمه اساسی آن است که ملت های مسلمان و دولتها اگر ملی هستند کوشش کنند تا وابستگی فکر خود را از غرب بزدايند و فرهنگ و اصالت خود را ببايند و فرهنگ مترقی اسلام را که الهام از روحی الهی می باشد بشناسند و بشناسانند. فرهنگ هر جامعه، بیانگر هویت و ارزش و جودی آن جامعه است. یک جامعه، هرچقدر هم که از لحاظ اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند باشد، انحراف فرهنگی آن را به جامعه ای تهی و بی ارزش تبدیل می کند و به سقوط می کشاند اگر جامعه از نظر فرهنگی، وابسته و تابع فرهنگ بیگانه باشد، مجبور می شود که در ابعاد دیگر اجتماعی هم به سوی دشمن برود و در نهایت، نابود می شود و شرف خود را در همه زمینه ها از دست می دهد (کریمی ۱۳۹۳: بی تا)

آموزه های معرفتی جماعت گرایان:

نظریه جماعت گرایی معاصر از دهه ۱۹۹۰ وارد عرصه گفتمان علمی در حوزه های مرتبط قرار گرفت. جماعت گرایی معاصر از توضیح و تبیین مفاهیم عبور نموده و خواهان رسیدن به تعامل، تعادل، صلح، امنیت، خیر عموم و فضیلت و غایت و کمال جامعه و به تبع آن به زیستن شهروندان در جامعه است. مایکل سندل، چالرز تیلور، السیدر مک اینتایر و مایکل والزر از متفکران اصلی این جریان فکری محسوب می شوند. البته کما بیش اختلافات نظری آراء آنان مشاهده می شود. جامعه گرایی مفاهیمی چون؛ جامعه، فردیت، هویت، عدالت، فضیلت را از منظر آموزه های معرفتی خود باز تعریف می نماید. هر چند منظومه فکری جامعه گرایان دارای تفاوت های نظری است، ولی می توان بر اساس نقدهای اصلی آنان بر لیبرالیسم و نگرش اخلاقی به سیاست و اجتماع بخش های اصلی شاکله فکری و مبانی هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی جامعه گرایان را مطرح نمود. چارچوب کلی تفکر جماعت گرایی بر اساس پیوند میان فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی است. جماعت گرایان با تاکید بر مباحث فرهنگی و اخلاقی، لیبرالیسم معاصر را به چالش می کشند. در نزد منظومه فکری آنان خیر عامه و فضیلت اساس روح جامعه است. عنصر مشترک و کلیدی در میان صاحب نظران اصلی این جریان فکری معاصر، نقد لیبرالیسم دوران مدرن است. فیلسوفان جماعت گرا علاوه بر بیان چارچوبهای فکری خود، برای دغدغه ها و چالشهای موجود در فرد انسانی و جامعه بشری راهکارهای عملی ارائه می دهند. مفهوم عدالت از دیدگاه جماعت گرایان نشأت گرفته از عناصر مشترک و اصلی در آموزه های معرفتی آنان است. متفکران جماعت گرا معتقدند که تقدم حق بر خیر موجب فساد در جامعه و حکومت می شود. جامعه ای که افراد آن دلبخواهانه زندگی می کنند و حکومتی که دلبخواهانه حکمرانی می کند. جامعه ای 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 خودمختار به تقدم حق بر خیر می رسد. نظریه هایی که بر تقدم حق تاکید می کنند نظریه هایی هستند که بنیاد یا جنبه هایی از بنیاد نظریه سیاسی خود را به حقوق خاص افراد اختصاص می دهند، و در مقابل شأن مقام مشابهی برای اصل تعلق و تکلیف قائل نیستند (چارلز تیلور، ۱۳۹۳: ۱۱۳). در تفکر جماعت گرایی هویت فرد در جامعه معنا می یابد. فرد باید در جامعه دارای نقش اجتماعی باشد در این راستا جماعت گرایان با ارسطو همصدا هستند که فضیلت فردو شهر، خیر فردی و جمعی از هم جدا نیستند. متفکران جماعت گرا 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 می شوند. مک اینتایر کامیابی و شکوفایی فرد را کمالی می داند که او تنها چون عضوی از یک جامعه خاص به دست می آورد. جویری که خیر او را نتوان واقعاً یا مفهوماً از خیر جامعه سیاسی اش جدا کرد، جامعه ایی که خود باید چنان شکل گیرد که نیازهای طبیعی انسانها چنان حیوانات اجتماعی را به گونه ایی شایسته تأمین کنند. (ج. ال. گارسیا، ۲۰۰۳). جریان فکری جماعت گرایی خاستگاه وسعت فرد را در اجتماع می داند. اجتماع می که بر ارزش های هنجاری و اخلاقی استوار است. فرد در پیوند با چنین اجتماعی به کمال و سعادت می رسد. مایکل والزر در کتاب فربه و نحیف به این موضوع می پردازد که اخلاق نحیف، اخلاق مبتنی بر اصول عام و جهانشمول است و اخلاق فربه اخلاق غنی شده به وسیله سنت، تاریخ و فرهنگ می باشد. وی اخلاق حداقلی را برای یک زندگی مدنی و فضیلت مند شرط لازم می داند ولی شرط کافی خیر ارزش هایی چون عدالت، عفت، شجاعت و آزادی را نمی توان با اخلاق حداقلی و یا همان اخلاق نحیف تبیین نمود. چارلز تیلور نیز برای دین سه کار ویژه در نظر می گیرد، نخست دین به ما میگوید که انسان غایت و کمالی دارد که باید به آن برسد. هدفی فراتر از موفقیت مادی و دنیوی انسان وجود دارد. سپس مفهوم خیر فرا انسانی قابل دستیابی توسط انسان، مستلزم باور به قدرتی والاتر یعنی خدای متعالی است. و در آخر این لزوم چنین تعاریفی از انسان ایجاب می کند که ما حیاتی فراتر از مرزهای طبیعی زندگی روزمره که با مرگ به پایان می رسد را باور کنیم (۲۰۰۷: ۲۰- Taylor). در نظر تیلور دین می تواند موجب تعالی شود. دین با ارائه راهکارهای متعالی خود از مرزهای مادی فراتر می رود.

نو جماعت گرایان بر این باور هستند که فهم ارزش ها و سنت ها و باورهای هر جامعه ایی می تواند نقشه راه برای زیست مطلوب به آن جامعه را تبیین نماید. شناخت ارزش ها و فرهنگ هر جامعه ایی بیانگر روایت آن جامعه از خیر مشترک و زیست مطلوب و اخلاقیات آن جامعه است. ارزش های اجتماع زمینه هایی هستند که فرد در آن معنا می شود. فرد منفک از چنین اجتماعی بی هویت و سرگردان خواهد بود.

بنا بر این حاصل روش شناختی مورد نظر اجتماع گرایان، مخالفت با جهانشمولی است تأکید بر تفسیر و پالایش ارزشها براساس شیوه زندگی گروه ها، جوامع و اجتماعات. (نیاکوئیان ۲۶۳: ۱۳۸۶)

از این منظر توجه به بستر تاریخی، فرهنگ و ارزش هایی که فرد در آن عضویت دارد، در بررسی یک جریان فکری بسیار مهم است. زمینه ها و چارچوب هایی که افراد درون آنها به زندگی و فعالیت مشغولند باید پدیده های غیرطبیعی تصور شود. سطح تحلیل جماعت گرایان نه خرد و نه کلان بلکه محلی است و مکان برای آنها اهمیت فراوان دارد. (Frazer، ۱۹۹۹، ۱۸:)

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 خودمختار فرض شود. دوم اینکه فردگرایی شدید، که توسط مفهوم حقوق جهانشمول به آن اشاره میشود، ماهیت واقعی اخلاق را که به سنت ها و روابط اجتماعی غیرقابل تفکیک از کرامت و ارزش شخص بستگی دارد، محدود می کند. حقوق جهانشمول، اخلاق را با جداکردن آن از اجتماعات تاریخی حقیقی که عمل اخلاقی در آن

شکل میگیرد، منحرف نموده است. سوم این که زبان حقوق تمایل به منع و مسدود کردن باب گفتگوی جدی درباره معیارهای اخلاقی دارد. با استفاده از زبان حقوق، اعتقادات اخلاقی به شیوه هایی نامناسب بیان میشوند. به عنوان نمونه زبان حقوق برای جلوگیری از مداخله نهادهایی مانند خانواده ها، مدارس و کلیساها، بر فرد و حکومت تأکید میکند دعوی حقوق با حمایت از منافع شخصی در برابر دیگر نهادهایی مانند خانواده ها، مدارس و کلیساها، بر فرد و حکومت تأکید میکند. افراد و گروههای اجتماعی به جای ترویج همکاری به ترویج چندپارگی و دشمنی می انجامد. در آنها بی اعتمادی و خصومت را تقویت میکنند. اختلاف نظر در مورد حقوق نمی تواند مناظره ایی به معنای واقعی کلمه عقلانی باشد، زیرا در اغلب موارد آنها تبدیل به بحثهای خصمانه از یک نزاع حقوقی میشوند. (Macintyre ۱۹۹۱: ۱۰۰-۱۰۹ Alasdair)

اندیشه اخلاق فضیلت‌گرا و مناسبات سیاسی با این اندیشه همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است ارسطو در فلسفه اخلاق خویش، در عین فضیلت‌محوری، سعادت باور و غایت‌گرا است و بر این اساس تعریفی از فضیلت ارائه داده است که با آن بتوان غایت، یعنی سعادت انسانی را در همین دنیا و با پیروی از عقل، و پرهیز و ممارست به دست آورد. به عقیده ارسطو فضیلت ملکه ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست، و با موازین عقلی سازگار باشد؛ (ارسطو ۱۳۹۰: ۶۶) جماعت‌گرایان معتقدند مفاهیم سیاسی باید باز تعریف شود و در این روند زبان سیاسی نیز باید اخلاقی شود. در باب مناسبات دولت و عدالت، در نظر جماعت‌گرایان دولت باید در پی احیاء و اجرای خیر عامه باشد. دولتی که خود را فقط ملزم به اجرای یک سری قوانین و تعهدات بداند، قادر نخواهد بود در شهروندان خود غایات، فضائل و کمال را تقویت نماید جماعت‌گرایان به همان اندازه که شهروند بی طرف و غیر فعال را در امور سیاسی و مدنی جامعه مورد نقد قرار می دهند، با دولت بی طرف هم مخالف هستند. دولت مظهر وفاق و هدایت‌کننده افراد جامعه به سمت خیر همگانی و سعادت است. دولت بر مبنای منظومه فکری ارسطویی باید موجب پرورش فضیلت در انسان و به سعادت رساندن وی شود. مایکل سندل نیز از همین منظر لیبرالیسم وظیفه‌گرا را درگفتمان مربوط به عدالت و خیر جمعی نقد می کند. 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 مجموعه ایی مشخص از ملت‌ها، فرهنگ وادیان مداخله نماید (هابرماس، تیلور و.. ۱۳۹۲: ۱۴۱). باید گفت 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. در واقع هدف اصلی جماعت‌گرایان از نقد بنیان‌های نظری لیبرالیسم، رسیدن به مفهوم جدیدی از عدالت بود. 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 می نماید. در رهیافت والزر اصول عدالت با مفهوم خیر اجتماعی معنا می شود، و چون تحلیل و تفسیر از خیر عمومی در هر جامعه ایی بر اساس ارزش‌های همان جامعه تعریف می شود اصول عدالت نیز ثابت نیست. او عدالت را با هویتی سیال

ومتکثر در بطن اجتماع معنا می‌کند. از همین منظر مخالف دولت بی طرف است. زیرا وظیفه دولت است که توزیع وهماهنگی 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 شیوه ایی که به درک های مشترک اعضای آن وفادار باشد، تداوم یابد (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶: ۱۸۹). عدالتی که خود غایت نیست. بلکه خیری است مقدم بر حق و بر اساس ارزش های فرهنگی و مذهبی جوامع و با فهم دیگری به وقوع می پیوندد. در این راستا در مجموع باید گفت جماعت گرایان نگاهی ویژه نسبت به کرامت و شرافت انسان در حوزه خصوصی و عمومی دارند. حفظ کرامت انسانی در عرصه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شرط لازم برای برقراری جامعه ای بر اساس وفاق و همدلی است. در واقع در نظر نگرفتن شأن انسانی به عنوان شهروند جامعه سیاسی موجب می شود جامعه به سادگی عدالت را بر اساس منافع و گرایش های فکری خود تعریف نماید. این تک گویی و عدم تساهل موجب سرکوب فرد و نهایتاً جامعه می شود. صلح در چنین جامعه ایی با خطر جدی مواجه می شود. ظهور فرقه ها و اندیشه های خشونت طلب، بی هویتی، بی تفاوتی، حکومت های نالایق، عدم تساهل و مدارا، جنگ های منطقه ایی و فرقه ایی، نادیده گرفتن و سرکوب گفتمان اقلیت جامعه، جامعه متکثر نابسامان و چند پاره، رشد تروریسم از عواقب نادیده گرفتن فضیلت و کرامت انسانی خواهد بود- جریان فکری در دوران مدرن با نگاه فرد گرایی افراطی به انسان موجب جدایی انسان از جامعه و خیر جمعی گردید. ۲- تقدم حق بر خیر، فاصله خود انسانی از غایت و اهدافش انسان را به سمت خودخواهی و منفعت طلبی و دیکتاتوری سوق داد. ۳- حذف و سرکوب وابستگی های عاطفی، هنجاری و دینی از زندگی انسان مدرن موجب گسترش بی هویتی میل به انزوا و خشونت طلبی گردید. به نظر سندل متفکر جماعت گرا شخصی که از این گونه وابستگی های سازنده محروم است عامل خردمندی با آزادی آرمانی نیست؛ بلکه شخصی است کاملاً بدون سیرت و عمق اخلاقی (مایکل سندل ۲۰۰۸: ۱۳۹۴). متفکران جماعت گرا، فرد گرایی و انسان اتمیستی لیبرال را به عنوان شاخص نقدهای خود قرار دادند. زیرا مولفه هایی چون «تقدم حق بر خیر»، «خودروایی» و «بی طرفی» در سنت لیبرالیسم، بر مبنای فرد گرایی افراطی تبیین شده است. فرد گرایی و درک اتمیستی از انسان که پس از نظریه کوگیتو دکارت در نظریه مونا و یلهلم لایب نیتس مطرح شد، و در آراء هابز و لاک متبلور گشت، و هسته اصلی سنت لیبرالیسم را تشکیل داد. در عصر حاضر نیز رابرت نوزیک و جان رالز از مدافعین فرد گرایی محسوب می شوند. مفهوم انسان ذره گون نیز حاصل فرد گرایی افراطی لیبرالیسم است. انسانی که به سبب جدایی از اجتماع و عدم همزیستی با سایر افراد و به تبع آن عدم شناخت خیر های مشترک جامعه زیستی خود، دچار بحران معنا و هویت می شود. به اعتقاد رنه گنون، فیلسوف سنت گرا و منتقد مدرنیته «فرد گرایی یعنی خودداری از پذیرفتن اقتدار برتر از فرد، و نیز معرفت برتر از عقل استدلالی فردی». (گنون، ۱۳۶۲: ۹۱)

در بستر فرد گرایی، انسان نیازی به مرجعیت نهادها، سنتها و ارزش های جامعه ندارد. از نظر جماعت گرایان لیبرال ها با نگرش تقلیل گرایانه کارکرد نهاد ها و نقش ساختارهای اجتماعی را نادیده گرفته اند. فرد خود بسنده لیبرالی مشارکتی در نهاد های سیاسی، مذهبی ندارد. فرد از مفاهیمی چون همدلی، همبستگی، اعتماد، نقش آفرینی و درک مشترک دور است. در حالیکه از نظر جماعت گرایان فرد، انتخاب ها و فعالیت هایش وابسته به اجتماع بوده و باید به گونه ای اجتماعی فهمیده شود. اجتماعی مرکب از ارزش ها و سنت های تعریف شده در آن اجتماع خاص. چارلز تیلور به نقل از پیتر

برگر و همکاران می گوید: «مفهوم انسان عریان، یعنی اصالت فرد و رای هرگونه نهاد و نقش و مانند حقیقی ترین وجود لب آب تجد است. (تیلور ۱۳۹۳: ۱۱۱)

بررسی تطبیقی گفتمان عدالت (انقلاب اسلامی و جماعت گرایي)

دربرسی تطبیقی و واکاوی آراء دو متفکر و نظریه پرداز انقلاب اسلامی و متفکران جماعت گرا با دال مرکزی قرار دادن آموزه های معرفتی اسلام در موضوع عدالت می توان به نکات ذیل اشاره نمود :

هر دو جریان فکری از منظر انسان شناختی انسان را دارای دو بُعدمادی و معنوی می دانند ؛ و اصالت انسان را در گرو پرورش معنویات، اخلاق و فضیلت ها تعریف می کنند. در این راستا چارچوب گفتمانی هر دو جریان فکری فضیلت محور و غایت گرا است. گفتمان دینی، سنتها و ارزش های جوامع چارچوب های نظام فکری انسان فضیلت مدار محسوب می شوند. از لحاظ معرفتی جماعت گرایي و اسلام معتقدند که نظام مبتنی بر سکولاریسم و گسست بین دین و تاریخ و سنت از آموزه های معرفتی انسان موجب سردر گمی وی می شود. بر این اساس هرمنوتیک به مثابه روش تفسیری مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان متن، زمینه و مولف مونظر متدولوژی معرفت شناسی اسلامی با بهره گیری از رویکرد اجتهادی و تفسیری یا همان هرمنوتیک، بالخاص روش اسکینر تعاملی روش مند و نوآورانه، دارای ظرفیت بالای ترکیب، بازتعریفی کارآمد و مشروع از مفاهیم داشته باشد عدالت بالاترین فضیلت و راهی است برای رسیدن به فضیلت های دیگر. در باب رابطه حق و خیر .جماعت گرایان قائل به تقدم خیر بر حق هستند و منتقد تنزل خیرها به قوانین و قراردادهای بشری در گفتمان لیبرالیسم هستند . در تفکر اسلامی قوانین مشروعیت خود را از قوانین الهی کسب کردند. اطاعت فرد از قانون به سبب انطباق آن با فرامین الهی است. در اسلام فقه (قانون) ریشه در احکام معنوی و فلسفه اخلاق دارد. یعنی به علت خیر بودن قوانین فقه است که بر حق به معنای عموم تقدم دارند. از این رو امام خمینی(ره) عدالت و قسط در جامعه را از مهم ترین وظایف رهبری می داند و معتقد است در صورت تأسیس حکومت، دو شرط برای اجرای عدالت، ضروری است: زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد؛ زمامدار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیات ها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد. امام اخلاق محور بودن زمامدار را مقدم بر عدالت دانسته اند. زیرا به زعم ایشان عدالت فضیلت است و واضح است فضیلت در فردی که مقید به رعایت اعتقادات و اخلاق باشد به منصف ظهور می رسد. از دید حضرت امام عدالت آدمی را به سمت فضائل نفسانی چون تقوا و تهذیب نفس و انجام واجبات و ترک محرمات دعوت می کند، لیکن چون منصف ظهور آن در بستر اجتماع و مولفه های جامعه سیاسی است، فضیلتی است که نهادها، گروه ها، و کل ساختار اجتماع را در برمی گیرد. خیر و سعادت فرد و جامعه را تأمین می نماید. به تعبیر حضرت امام عدالت موجب تربیت انسان در جهت غایات کمالات معنوی می شود. تعریف فقهی: حضرت امام در کتاب تحریرالوسیله، عدالت را چنین تعریف کرده است: عدالت عبارت از ملکه راسخه ای است که باعث ملازمت تقوی در ترک محرمات و انجام واجبات می گردد، عدالت حالتی نفسانی است که باعث ملازمت تقوی می گردد و از ارتکاب کبائر باز می دارد و اقوی آن است که از ارتکاب صغائر نیز باز می دارد تا چه رسد به اصرار بر آنها که خود از کبائر به شمار می آید و نیز ارتکاب اعمالی که عرفا بر بی مبالاتی فاعل آنها نسبت به دین دلالت دارد؛ و احوط آن است که اجتناب از آنچه که منافی مروت است نیز در عدلت معتبر است، اگر چه اقوی عدم اعتبار آن است. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۳۲). ادعای جهانشمولی ارزشها و نادیده گرفتن زمینه های خاص فرهنگی و

خیرات و ارزش های اجتماعی در آموزه لیبرالیسم مدرن همواره از سوی متفکران جماعت گرا مورد نقد می باشد. از نظر مایکل والزر کاملاً نادرست است اگر تصور کنیم افراد بدون داشتن تصور و معنایی از خیرات اجتماعی به توزیع خیرات و تبادل و اعطای خیرات اجتماعی بپردازند. به عقیده مک اینتاینر نیز هویت فردی و اجتماعی انسانها متأثر از سنتی است که به آن تعلق دارند. این سنتها انواع گوناگون دارند و میتوانند مذهبی، اقتصادی، سیاسی و مانند آن باشند. سنت به عنوان پیش زمینه ای است که فرد به آن تعلق دارد. بنابراین مفاهیم عامی مانند عدالت، بر حسب انحصار سنتهای تاریخی تغییر میکند و تلقی از عدالت متناسب با سنت تاریخیای که افراد به آن تعلق دارند شکل میگیرد (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۳) البته در اینجا مک اینتاینر راه خود را از نسبی گرایی مطلق جدا میکند و بر آن است که وجود بحث و گفت و گو در میان این سنتهای اخلاقی رقیب و همین که هر کدام از آنها متوجه می شود که سنت رقیب یکی از سؤالات اساسی در مورد انسان را به گونه ای پاسخ داده است که فکر میکند بهتر از پاسخ مکتب خودش است، مبین آن است که ما از درون یک مکتب می توانیم تشخیص دهیم که مکتب دیگر چه میگوید (بهشتی، ۱۳۷۷: ۷۸). متفکران مسلمان نیز در چارچوب گفتمان انقلاب اسلامی احترام به قومیت ها، مذاهب و سنت های گوناگون جامعه را به جهت فرایند انسجام درونی و وحدت در میان آحاد افراد یک جامعه ضروری می دانند. به نظر می رسد آنچه مورد مخالفت می باشد، بدعت، خرافه ها و سنت هایی است که به کرامت انسانی لطمه می زند؛ و نهایت مواردی که به وحدت ملی جامعه اسلامی را با خطر مواجه می سازد. آموزه های هردو جریان فکری بر کرامت انسانی تاکید می کنند؛ و از این منظر عدالت را به مثابه آزادی فرد در احقاق حقوق طبیعی و بهره برداری از مواهب و امتیازات جامعه به تناسب شایستگی هر فرد می دانند.

در اندیشه امام خمینی (ره) مشارکت برابر + نظارت همگانی = حکومت عدل اسلامی
چنین نظارت و مشارکت مردمی که بر مبنای تعالی انسان می باشد، مفهوم شهروندی فعال جماعت گرایان و سیاست درگیری اخلاقی مایکل سندل را متبادر می سازد: «درگیری همگانی فعالانه تر در اختلافات اخلاقی می تواند شالوده احترام متقابل را نه ضعیف بلکه قوی تر کند. به جای چشم بستن بر عقاید مذهبی و اخلاقی که هم وطنان نمان به عرصه عمومی وارد می کنند، باید مستقیم به آنها نگاه کنیم؛ حتی انتقادی و گاهی آنها را به چالش بکشیم... سیاست درگیری اخلاقی نه تنها آرمان الهام بخش تری از سیاست پرهیز است بلکه زمینه امیدوار کننده تری هم برای ساخت جامعه ی عادل فراهم می آورد» (سندل، ۱۳۹۳: ۲۶۸). از نظر جماعت گرایان دولت بی طرف دولت بدون مسئولیت است در حالی که دولتها هستند که مفهوم فضیلت و خیر جمعی را در جامعه نهادینه می کنند. انتقاد اساسی که توسط جامعه گرایان به نظریه دولت بیطرف لیبرالی وارد شده، آنست که هدف دولت در کنار حمایت از افراد جامعه خود، وظیفه فراهم کردن زمینه و بستر برای پرورش شهروندان خوب و با فضیلت را هم دارد؛ بنابراین می توان توجه به توسعه ادراک اخلاقی را از وظایف مهم دولتها بر شمرد (جاویدی و مهر محمدی، ۱۳۸۵: ۲۸).

نتیجه گیری:

با بازخوانی و بررسی تطبیقی آراء و آثار امام خمینی (ره) به عنوان معمار انقلاب اسلامی با متفکرین جماعت گرا معاصر، می توان ادعا نمود این دو جریان فکری علی رغم اختلاف در برخی مولفه های

هستی شناسانه و معرفتی، در بسیاری از موضوعات و مفاهیم اشتراک نظری دارند، اشتراکاتی که می تواند در محافل و ساحت های علمی پرورش و گسترش یابد. به نظر می رسد نگرش فضیلت محور و غایت گرا هر دو جریان فکری اساس و بنیان این اشتراکات است. زیرا بر مبنای این نگرش صیانت از کرامت انسان در پرتو عدالت و به تبع آن آزادی انسان، احترام به هویت ها و سنت های جامعه، خیر همگانی، مشارکت فعال و عمومی شهروندان در عرصه های عمومی، عدم تفکیک اخلاق و ارزش ها از ساحت سیاست و حقوق، عدالت توزیعی بارعایت شایستگی ها از ملزومات اصلی مفهوم عدالت خواهد بود. تقدم خیر بر حق با اندکی تفاوت در مصداق این دو مفهوم به جهت تفاوت در نگرش نسبت به منسأ خیر از دیگر آموزه های قابل تأمل و تعامل این دو گفتمان است. در هم تنیدگی معنای عدالت و اخلاق، فرد و جامعه، آزادی و عدالت از نکات مشترک دو گفتمان در عرصه های نظری می باشد. در نهایت برخی از عناصر مشترک و گفتمان ساز را به شرح ذیل مطرح نمود:

به طور کلی می توان نتیجه گرفت در منظومه فکری امام خمینی (ره)، عدالت مجموع فضایی است که در رأس آن اعتدال می باشد. این مفهوم غایی و نهایی نبوده بلکه بستر ساز وضعیتی است که انسان برای رسیدن به کمال معنوی و غایت انسانی به آن نیاز دارد. امام خمینی (ره) فقه به معنای قانون را از اخلاقیات به معنای خیر منفک نمی داند. زیرا در نگرش توحیدی ایشان قانون و حق منفک از فضیلت های اخلاقی نیست و قانونمند شدن خیرها می تواند جامعه را از اخلاق محوری به عدالت فضیلت محور برساند. از نظر امام خمینی تحقق عدالت در تک تک افراد و همچنین در اجتماع هدف دین و شریعت است. ایشان میفرماید «همه زحمت انبیا برای این بود که یک عدالت اجتماعی درست بکنند برای بشر در اجتماع و یک عدالت باطنی درست بکنند برای انسان در افراد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۶). او نیز مانند سایر متفکران اسلامی هم بر عدالت فردی که از تهذیب و تربیت و اقامه اعتدال در قوا ناشی می شود تاکید می کند، هم بر عدالت اجتماعی که باید در ابعاد اقتصاد، حقوق، فرهنگ، قضا، سیاست، رفتار و نظیر اینها دیده شود. لیکن در مقام مصلحت و اصالت جامعه را مقدم بر فرد می دانند، زیرا جامعه سالم می تواند فرد را در جهت رساندن به کمالات یاری نماید و مصلحت جمع چون متشکل از افراد است تقدم بر مصلحت فردی دارد. ایشان در آثار و سخنرانی های خود بارها بر رأی و مشارکت فعالانه مردم در تصمیم گیری های مرتبط با جامعه سیاسی تاکید نمودند. امام خمینی (ره) مشارکت مردم را موجب تقویت انسجام درونی جامعه و بازتولید اقتدار در عرصه های مختلف می دانستند. دولت و زما مداران را خادمان ملت بر مبنای قانونی که از قانون الهی نشأ گرفته خطاب می کنند. ایشان اطاعت از فقیه را نیز از جهت عدالت و ملتزم به قوانین شرع، واجب می دانند. یعنی شهروندی فعال و دولت مسئول و پاسخگو دو آموزه بنیادین در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) می باشد.

۱- مبانی اندیشه اسلامی بر اساس قرآن و سنت ارزش های اخلاقی و دینی را مقوله ای جدا از حوزه عمومی بالخاص سیاست نمی داند.

۲- هویت هر نظام سیاسی در جامعه بر اساس ارزش های اخلاقی و باورهای مذهبی و سیاسی همان جامعه باز تعریف می شود.

۳- غایت فرد در بستر ارزش های والا اجتماع است که به تبلور و تکامل می رسد. فرد انسانی بی طرف و فاقد ارزشهای پیشینی نمی تواند به خیر و سعادت برسد.

۴- سعادت فرد هدف و اساس تشکیل جامعه فعال و اخلاقی است، زیرا فضیلت و سعادت جامعه با

سعادت شهروندان است که مهیا می شود.

۵- مفاهیم سازنده دولت‌شهر و جامعه مطلوب نمی تواند از ارزش های اخلاقی و دینی جدا باشد. زیرا دولت‌شهر بستر سعادت فرد است.

۶- عدالت در معنای خاص و عام به عنوان بنیادی ترین مفهوم و آرمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی با ارزش های اخلاقی گره خورده است.

۷- عدالت توزیعی، عدالت تصحیحی و عدالت استحقاقی در سایه یک نظام ارزشی است که می تواند 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 می شود.

۱۱- احترام به ارزش ها و فرهنگ های متنوع موجب بستر لازم را برای برقراری صلح ایجاد می کند.

۱۲- فرهنگ ها زمینه هایی هستند که اخلاقیات با توجه به آنان قابل درک است. (بهشتی، ۴۹:۱۳۹۵)

۱۳- گفتگو بر سر دریافتی مشترک از خیر و شیوه زیست مطلوب (هابرماس، تیلور ۱۳۹۲:۱۴۲)، احترام به هویت و کرامت فرد به عنوان عنصر سازنده هویت های جمعی از ملزومات رسیدن به عدالت و صلح در جامعه است.

منابع فارسی

قرآن

نهج البلاغه

ارسطو (۱۳۹۰). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر

آزادی، افشین؛ ترابی، محمد و حیدرپور، ماشاءالله (۱۳۹۹). «جمهوری اسلامی ایران و فضای مجازی؛

راهکارهایی برای حل چالش‌ها»، فصلنامه مطالعات دفاع مقدس، سال ششم، شماره ۳.

افروغ، عماد (۱۳۹۰). انقلاب اسلامی و مبانی باز تولید آن، تهران: انتشارات سوره مهر

تبیان. تحلیل بحران شخصیت و هویت از دیدگاه امام خمینی (ره). سعید

کریمی. <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/۱۰/۸۱۴۶>

تیلور، چالرز (۱۳۹۳). زندگی فضیلت مند در عصر سکولار. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات آگاه.

ج. ل. ا. گارسیا. (۲۰۰۸). فلسفه اخلاق مدرن و نقد مک اینتایر، ترجمه روح الله رضایی، تهران: موسسه ترجمان.

جاویدی، طاهرلو و مهر محمدی، محمود (۱۳۸۵). «رویکرد تطبیقی به دلالت های ترتیبی نظریه های دموکراسی چالش میان نظریه های لیبرال - جماعت گرا - تفاهمی». فصلنامه مطالعات اسلامی، ش ۷۱. جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰) نظریه عدالت تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و انقلاب اسلامی.

جمعی از مترجمان، جامعه گرایان و نقد لیبرالیسم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶
جنیدی، رضا و ملائی، مسعود (۱۳۹۸). «راهبردهای مبتنی بر قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در مقابله با قدرت هوشمند ایالات متحده آمریکا»، فصلنامه راهبرد سیاسی، دوره ۳، شماره ۸.

جوادی، آملی، عبدالله. تفسیر سوره شوری. آیات ۱۲-۷. www.shafaqna.com/persian. پایگاه بین المللی همکاری های خبری شیعه.

حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱). روش شناسی علوم سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه مفید.
دانش پژوه، مصطفی (۱۳۸۶). تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام. دوره ۸، شماره ۲۶.

ربانی، گلپایگانی (۱۳۷۱). عدل و حکمت از دیدگاه شیخ مفید. کیهان اندیشه. شماره ۶۶
زیبایی نژاد، مریم (۱۳۹۸). «احیای انگاره های مهم هویتی در پرتو انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهش های انقلاب اسلامی، دوره ۸، شماره ۲۹.

سندل، مایکل (۱۳۹۳). عدالت - کار درست کدام است؟ ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
سندل، مایکل. (۱۳۹۴). لیبرالیسم و محدودیتهای آن. ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
فخار طوسی، جواد (۱۳۸۲). مجموعه آثار کنگره اندیشه های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره) - ج ۸ مقالات اخلاقی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

فوزی، یحیی (۱۳۸۲). «هویت جمعی از دیدگاه امام خمینی»، فصلنامه علمی متین، شماره ۱۹
فوزی، یحیی (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: نشر معارف
کازمی، پریسا و بشیری، اکبر (۱۳۹۸). «سازوکارهای تضمین حقوق بنیادین بشر در نظام حقوقی عمومی

ایران»، دو فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، دوره ۸، شماره ۱۶، بهار و تابستان.

کلهر، علی (۱۳۸۶). مجله پاسدار اسلام، فلسفه و کلام. مرداد، شماره ۳۰۵.
گنون، رنه (۱۳۷۲). بحران دنیای متجدد. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر. چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار، ج ۷۷، بیروت: الوفاء ۷۷ : ۶۷.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). آموزش عقائد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). تفسیر نمونه جلد ۴. تهران: دارالکتاب الاسلامیه،
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶). چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ شانزدهم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵). چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ چهارم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۰). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ بیست و چهارم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۳). صحیفه امام. جلد ۱۱. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۳). صحیفه امام. جلد ۱۵. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۳). صحیفه امام. جلد ۴. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۴). ولایت فقیه: (حکومت سلامی). تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی)
- نصیری، سوناز (۱۳۹۸). «نقش قدرت نرم در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی عراق)»، دو فصلنامه مطالعات قدرت نرم، دوره ۹، شماره ۱.
- نیاکویی، امیر (۱۳۸۶). «مسائل سیاست اجتماع گرایی»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۷، شماره ۴.
- هابرماس، تیلور، سوزان ولف و... (۱۳۹۲). چند فرهنگ گرایی، ترجمه طاهر خدیو و سعید ریزوندی. تهران: رخ داد نو.
- واعظی، احمد (۱۳۷۸). «جامعه گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۱.

Bulent SENAY. (۲۰۰۸). HERMENEUTICS IN ISLAM IN THE MIDST OF TEXT AND CONTEXT European Muslim Network
Floistand, G. (1982). Contemporary Philosophy, London: Martinus Nijhoff

publishers

Frazer, E. (1999). *The problems of Communitarian Politics. Unity and conflict*. Oxford University Press.

Macintyre, Alasdair. (1991). "Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights

Taylor, Charles. (2007), *A Secular Age*, Cambridge Belnap Press of Harvard University