

مؤلفه‌های حکمرانی عادلانه در چارچوب نظریه‌ی "زیست‌جهان"

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست‌ودوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی
عادلانه در

چارچوب نظریه‌ی
"زیست‌جهان"
(۱۱۳ تا ۱۳۰)

محمدتقی قزلسفلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۶/۲۶

چکیده

مقوله‌ی عدالت و حکمرانی عادلانه از امهات فلسفه‌ی سیاسی است که می‌کوشد تکاپو برای استقرار جامعه‌ی عادلانه را در جوامع قدیمی تا به امروز بررسی کند. در اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی نیز این مسأله اهمیت اساسی دارد. مقاله‌ی حاضر با بهره‌گیری از نظریه‌ی هنجارگرایی و زیست‌جهان، این پرسش را مطرح کرده است که مؤلفه‌های شکل‌دهنده و مقوم حکمرانی عادلانه چیست؟ مدعای ما آن است که در صورت تلفیق و همرویی مأخوذ از زیست‌جهان ایرانی-اسلامی، ضمن اصلاح اشکالات حکمرانی، می‌توان ایده‌ای کامل‌تر از حکمرانی را ارائه داد که بر سه محور زیر استوار است: ۱. مأخذ ایرانشهری حکمرانی عادلانه؛ ۲. مؤلفه‌های حکمرانی شیعی دادگرانه؛ ۳. مؤلفه‌ی حکمرانی خدمت‌گزارانه‌ی انقلاب اسلامی. این مقاله در چارچوب نظریه‌ی "زیست‌جهان" و به روش "توصیفی-تحلیلی" به نگارش درآمده است.

واژه‌های کلیدی:

حکمرانی عادلانه، زیست‌جهان، ایرانشهر، اسلام، ایران.

* دانشیار دانشگاه مازندران (m.t.ghezel@gmail.com).

مقدمه

مسأله‌ی عدالت و حکمرانی عادلانه، همواره از امهات تاریخ اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی بوده است. بی‌جهت نیست که اولین اثر برجسته‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی - یعنی "جمهور" افلاطون - و یکی از آخرین آثار تاریخ اندیشه‌ی سیاسی - یعنی "عدالت به مثابه انصاف" جان راولز - به این موضوع مهم اختصاص یافته است. در سال‌های اخیر نیز عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی در زمینه‌ی عدالت با چند مکتب رقیب رویاروی شده است. این مسأله نه تنها حاکی از حضور و ضرورت پایایی مهم‌ترین پرسش فلسفه‌ی سیاسی یعنی "ماهیت بهترین رژیم و حکمرانی" است، بلکه از آن اساسی‌تر، وضع نگران‌کننده‌ی هستی‌شناختی ما در عصر "پسا"ها و جهان هزارتوی کنونی است که بی‌عدالتی‌های آزردهنده‌ای در آن به چشم می‌خورند.

به‌همین ترتیب، عدالت در اندیشه‌ی ایرانی و اسلامی هم دارای جایگاه رفیع و پرارزشی بوده است؛ به‌نحوی که هم در قرآن کریم و هم در سنت، درباره‌ی آن بحث‌های فراوانی مطرح شده است. این سخن شیوا و تامل‌برانگیز امام علی (ع) که «مُلک و حکومت با کفر بر جای می‌ماند، اما ظلم آن را برمی‌اندازد» دقیقاً ناظر به جایگاه محوری حکمرانی عادلانه در روابط اجتماعی آدمیان، به‌ویژه اجتماع جامعه‌ی اسلامی است.

در همین حال، بحران‌های دامن‌گیر امنیت جهانی، از خطر افراطی‌گری عقیدتی گروه‌هایی هم‌چون "داعش" گرفته، تا گرمایش زمین، فقر و نابرابری‌های مشهود دیگر، نیاز به تامل و تعمیق نهادهای عدالت اجتماعی و سیاسی را تشدید کرده است.

به‌نظر می‌رسد بروز و ظهور چالش‌های جهانی جدید و نظریه‌های متنوع پیرامون امکان حکمرانی عادلانه (که به‌قول آلفرید هوفه از "حق دیگرباشی و تفاوت" (هوفه، ۱۳۸۳: ۱۰۱) حمایت می‌کند) امکان‌بدیل‌ها و تباین میان نظریه‌ها را برای ما فراهم آورده‌اند. پرسش مقاله‌ی حاضر عبارت از این است که مؤلفه‌های شکل‌دهنده‌ی حکمرانی عادلانه در قالب زیست‌جهان ایرانی-اسلامی چیست و چه شاخصه‌هایی دارد؟

درآمدی روش‌شناختی

«نظریه‌ی هنجاری» شامل کشف یا کاربرد اندیشه‌های اخلاقی در عرصه‌ی سیاست است» (برلین، ۱۳۷۸: ۴۹). براساس این رویکرد - هرچند محدود - این وجه نظریه‌پردازی می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق باشد که با پرسش‌های اخلاقی بنیادین در زندگی آدمیان، به‌ویژه در امر حکمرانی، سروکار دارد. به عبارت دیگر، اندیشه‌ی هنجاری هم‌چون «نقشه‌ای جغرافیایی از سیاست» است که می‌تواند با دقتی عالمانه به ما بگوید «کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند» (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۱۲).

با گذار از پارادایم تفکر کلاسیک و حضور در عصر مدرن، تأمل درباره‌ی چیستی «امر سیاسی» و به‌ویژه ماهیت حکمرانی، از ساحت هنجاری سنتی گسست و با علم جدید پیوند برقرار کرد؛ به نظر می‌رسد «لویاتان» تامس هابز، حاصل این پیوند نظری و گذار از رویکرد هنجاری به روش و نظریه‌ی علمی اثباتی باشد. براساس این مبانی، مهندسی نظم دولت و حکمرانی مانا و پایا می‌تواند مقولات اخلاقی در تعاملات اجتماعی را حذف کند و خود را تنها به ساختن شرایطی که در آن انسان‌ها را مانند چیزهایی در طبیعت که ضرورتاً به‌حالتی قابل محاسبه و کمی‌اند، محدود نمایند. این جدایی امر سیاسی از اخلاق و هنجارها «راهنمایی در هدایت یک زندگی متعالی و عادلانه» را با «ممکن ساختن یک زندگی راحت در نظم درست مادی» جابه‌جا کرد. از این حیث، ماهیت نظریه‌پردازی از «نظم مبتنی بر فضیلت‌مندی» به «قاعده‌مند کردن تعاملات اجتماعی» (Habermas, 1974, p.43-4) تغییر یافت. از سوی دیگر، دغدغه پیرامون زیست‌جهان، تلاشی برای نجات هویت زیستی خاص و تعلقات به جماعت‌هاست که در مقابل هجومی جهان مدرن قرار می‌گرفت. زیست‌جهان^۱ یا Lebenswelt از کلیدواژگان علوم اجتماعی و - به معنای دقیق‌تر - از مفاهیم اساسی نزد متفکرانی چون ادمنود هوسرل، یورگن هابرماس، آلفرد شوتز می‌باشد.

«زیست‌جهان» شالوده‌ی پرسش‌ناپذیر هر چیزی است که در تجربه‌ی من به صورت داده‌شده جای دارد (این من، می‌تواند من متعلق به یک جماعت، یا من

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی
عادلانه در

چارچوب نظریه‌ی
«زیست‌جهان»
(۱۱۳ تا ۱۳۰)

1. Life-World.

در نقش هویت و کیستی یک کشور یا جامعه ایضا اسلامی ما باشد) و قالب پرسش‌ناپذیری که در آن همه‌ی مسائلی که من با آن سر و کار دارم جای گرفته است. این بدیهی‌بودن در گرو نوعی پیشینی‌بودن اجتماعی است که به صورت بین‌ذهانی بودن تفاهم در زبان جاری می‌شود (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۲۱)؛ چیزی که هوسرل از آن به "اپریوری^۱ زیست‌جهان" تعبیر می‌کند (زیست‌جهان به مثابه امر پیشینی). به واقع هوسرل زیست‌جهان را به عنوان امری پیش‌داده در نظر می‌گیرد که جهانی مقدم بر علم، و به عبارتی، پیشانظری محسوب می‌شود؛ جهانی که قبل از شکل‌گیری شناخت‌شناسی انسان وجود داشته و زیسته شده است (Husserl, 1970: pp. 149-151). افراد درون زیست‌جهانی که پیش از آن‌ها وجود داشته، پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند. به زعم هوسرل، زیست‌جهان یک ساختار کلی است که در آن معانی مشترک ساخته، و فرد به صورت پیشینی به آن وارد می‌شود. زیست‌جهان شامل یک رشته تعاریف و مفاهیم پذیرفته شده است که به اعمال و روابط روزانه‌ی ما انسجام و وحدت می‌بخشد و نیز به حوزه‌ای از رفتار اشاره دارد که در آن هماهنگی میان کنشگران از طریق قواعد، باورها و ارزش‌های مشترک حاصل می‌شود و به صورت عادت‌واره‌هایی^۲ درمی‌آید و هنجارها و ناهنجاری‌هایی می‌سازد (معینی علمداری، ۱۳۹۴: ۵۳).

به نظر راقم این سطور، "زیست‌جهان" همانا درک‌های مشترکی از خیرهای بنیادین هم‌چون عدالت و حکمرانی دادگرانه است که به صورت مجموعه‌ای از ارزش‌های حاصل از تعامل ساحت‌های سه گانه یا سه بُنی زیست‌جهان اسلامی - ایرانی به تدریج در طول تاریخ شکل گرفته است. این زیست‌جهان می‌تواند امروزه به پرسش‌های اساسی ما پاسخ دهد: ما به عنوان انسان ایرانی چه کسی هستیم؟ چه چیزی را درباره‌ی جامعه خود ارزش می‌دانیم؟ به چه چیزی اعتقاد داریم؟ حضور در زیست‌جهان به این معنی است که در این احساس عمومی که "ما چه کسی هستیم و معنای مستوفایی که مبین حکمرانی فضیلت‌مند باشد، چیست؟" مشارکت کنیم. این زیست‌جهان مشترک، در تعریف ما از

1. apriori.
2. Habitus.

کیستی یک جامعه و هویت آن، دارای اهمیت زیادی است؛ از این رو چنان که در سطور بالا گذشت در پژوهش حاضر، زیست‌جهان ایرانی - اسلامی به مثابه سازه‌ی نظری از جهت اهمیت دیرپای آن در پیوند میان عمل و نظر فرد ایرانی مسلمان، نیازمند توجه و تحلیل ویژه است.

مؤلفه‌های حکمرانی عادلانه در محور زیست‌بوم ایرانی - اسلامی

آنچه ما الگوی ایرانی - اسلامی می‌نامیم، بالطبع می‌خواهد از یک سو بازتاب موارث تمدنی و درخشانی باشد که به ادب، آیین تاریخی و شعائر هنجاری و اخلاقی مقید است؛ از سوی دیگر نیز بتواند برای موفقیت کنونی انسان امروزی در یک جامعه‌ی دین‌مدار و مدرن کارآمد باشد. به راستی در جهان جدید امروزی به چه نحو زندگی کنیم تا هم خصلت "انسان حضور زیست" ممکن باشد و هم زندگی آمیخته با اخلاقیات و قداست؟

به گمان راقم این سطور، آن‌ها که مبانی عقیدتی و فکری گفتمان انقلاب اسلامی را پی ریختند، این دغدغه را در دل داشتند. به معنای ساده‌تر، مقابله با شکاف طبقاتی و طرح وعده‌های عدالت‌گرایانه در انقلاب اسلامی، صرفاً بر ساخته‌ای ایدئولوژیک نبوده؛ بلکه تحقق و وصول به عدالت اجتماعی، یکی از مواعید و اهداف اصلی انقلاب ما بود که بنیان‌گذاران آن در طول سال‌های ماضی، در نسبت‌سنجی با حکمرانی کوتاه اما تاریخ‌ساز امام علی (ع) مطرح کرده‌اند. در طول چند دهه‌ی گذشته، علی‌رغم پاره‌ای تلاش‌ها برای وصول چنین حکمرانی‌ای که به زعم ما می‌توانست عدالت فضیلت‌مند را نمایندگی کند، اما مشکلات جدی بر سر آن پیش آمده است. بر این اساس باید پذیرفت تا تحقق عینی و ملموس حکمرانی عادلانه راهی دراز در پیش است. نظریه‌ی حکمرانی عادلانه در ذیل الگوی ایرانی - اسلامی اگر بتواند بازتابی از هماهنگی و وضع متناسب باشد، باید سه عامل را در خود جمع کند: عامل اول، جهان‌بینی است؛ این مهم، خاستگاه دینی عدالت را بازتاب می‌دهد. عامل دوم، ضرورت توجه به عوامل محیطی و مکانی است که باید از آبشخور فرهنگ و سنت محلی سیراب شود. عامل سوم، همانا دلالت زمانی است که نماد ضرورت‌های زیست در عصری است که در آن زندگی می‌کنیم. بر مبنای منطق زیست‌جهانی، تحقق وضع مطلوب، مستلزم تلفیق سازه‌های متنوع شکل‌دهنده‌ی حیات فرهنگی یک جامعه است. بر این اساس، در

ادامه، این عناصر یا مؤلفه‌ها بررسی می‌شوند.

۱. مؤلفه‌های ایرانشهری حکمرانی عادلانه

یکی از ابعاد سه گانه‌ی حکمرانی عادلانه مأخوذ از سنت قدمایی ما، "سیاست ایرانشهری" است. طبق این انگاره، اگر ناحقی بر مسند تکیه کند و آیین الهی نگاه ندارد، نیروی اهریمنی است (مجتبایی، ۱۳۵۳: ۱۳). به همین دلیل «کانون بحث از سیاست، همیشه نحوه‌ی سیاست‌مداری بوده است» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵: ۹۵). مطابق پاره‌ای متون، اصلی‌ترین موضوع سیاست‌ورزی و امری که تقویت‌کننده‌ی حکمرانی خوب می‌تواند باشد، در کلیدواژه‌ی "عدالت" مکتوم است. ایرانشهر، توان فرهنگی و قدرت نرم ایرانیان در آن عهد و زمانه در مواجهه با جوامع و تمدن‌های رقیب بوده است.

مهم‌ترین بخش در دستگاه اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری، مبحث شاه آرمانی به‌مثابه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه‌ی ایرانشهری و مهم‌ترین محور حکمرانی است (بهار، ۱۳۷۵: ۴۳۰).

هرآنچه که در اندیشه‌ی حکمرانی ایرانشهری در سطح فکر و تصور و آرمان بیان شده است، در وجود شاه به‌منصه‌ی ظهور می‌رسد؛ موجودیت می‌یابد؛ و در یک کلام، اندیشه به کنش، و آرمان به واقعیت مبدل می‌گردد. بر این اساس "شهریار ایرانی" نماد سرشت قدسی، سیاسی، اخلاقی و پیکارگری اندیشه‌ی ایرانشهری است. واژه‌ی "شاه" در پارسی باستان و اوستایی، اختصار همین واژه است که ریشه آن را «xsi» به معنی فرمانروایی دانسته‌اند که به صورت "پاتخشاه" و سپس "پادشاه" گردانیده شده است. برخی بر اشتقاق آن از "asa" یا "asha" در اوستایی - به معنی راستی و حق - اشاره کرده‌اند که در مقابل دروغ بوده است. گزارش‌های پاره‌ای مورخین حکایت از آن دارد که "دیائوکو" هم به این دلیل به مقام حکومت رسید که به راستی، عدالت و دادگری مشهور بود. بنابراین، نخستین ظهور مفهوم شاهی در ایران با مفهوم عدالت گره خورده است. در این معنا شاه کسی است که مطابق با قانون حق و راستی رفتار می‌کند و این رفتار مطابق با راستی، همان سیاست‌ورزی مدبرانه است. تذکر این نکته ضروری است که نباید از فضیلتی چون راستی، تصویری صرفاً اخلاقی داشت؛ چه ایرانیان از راستی دریافتی هستی‌شناسانه داشتند.

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی
عدالانه در
چارچوب نظریه‌ی
"زیست‌جهان"
(۱۱۳ تا ۱۳۰)

نظریه‌ی شاهی و سلطنت ایرانی از سویی با اعتقادات و فرهنگ اسطوره‌ای هند و ایرانی مرتبط است، و از سوی دیگر در دوره‌های تحولی خود تحت تأثیر سلطنت بین‌النهرینی واقع شده که در دوره‌ی هخامنشیان، ویژگی‌های خود را به نظام سلطنتی ایرانی منتقل نموده است. سنگ‌نوشته‌های به‌جامانده از سلسله‌های هخامنشی، پارتی و ساسانی گنجینه‌ای بزرگ از اعتقادات و اصولی است که اندیشه‌ی ایرانشهری را ساخته‌اند (رستموندی، ۱۳۸۸: ۵۶). مطابق این اعتقادات، پادشاه نقطه‌ی پیوند سیاست با جامعه و گرانگاه قدرت تلقی می‌شود؛ به‌همین جهت او نمونه‌ی انسان آرمانی و پیشگام مبارزه با اهریمن و زمینه‌ساز تحقق شهریاری تلقی می‌گردد.

آنچه موجب تقویت پادشاهی در ایران باستان شد، رواج اندیشه‌ی یکتاپرستی توسط زرتشت بود. زرتشت بدون آن که آیین چندخدایی قدیم را - که در میان آریایی‌ها به‌وجود آمده بود - نفی کند، از اهورامزدا به‌عنوان خدای یکتا یاد نمود. کارکرد این خدای واحد، با این ویژگی که بر کل وجود دائر و مدیر است، نظم‌بخشیدن به جهان قدسی است. همپای این خدای یکتا، یک قدرت متمرکز نیز باید در زمین، نظم و امنیت را برقرار کند. مصداق این اراده‌ی اهورایی به‌صورت فره ایزدی در زمین بروز می‌کند و همان‌گونه که اهورامزدا خصائص ویژه‌ای دارد، این قدرت متمرکز که "شاه" نامیده می‌شود و به‌عنوان دارنده‌ی فره ایزدی نظم برقرار می‌کند، باید دارای ویژگی‌های خاص باشد (رجایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱).

در کرده‌ی اول از هفتمین یشت (نیایش) بزرگ چنین آمده است:

«در حقیقت از برای کسی سلطنت روا می‌داریم و آن را حق

کسی می‌شناسیم و آن را برای کسی خواستاریم که بهتر سلطنت کند؛

برای اهورا و برای امشا و هشتا» (فره‌وشی، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

طبق این ملاحظه‌ی پیش‌گفته، حاکم آرمانی باید دارای خصیصه‌های ویژه‌ای باشد. او فردی است توانمند، وفادار به آیین و رسوم و دارای فره ایزدی. پس اگر قرار است ساختار پادشاهی و حکومتی، استوار و دیرنده باشد، سزاوار است که سه اندیشه و نهاد با هم جمع گردند؛ که عبارتند از: زور، آیین و خرد. به‌زبان علم سیاست امروز می‌توان از واژگان تخصصی: "کارآمدی یا قدرت موثر"، "مشروعیت براساس قرارداد اجتماعی یا قانون اساسی" و "شوکت و جلال یا فره ایزدی" استفاده نمود (رجایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). الهیات ایرانی و مزدایی با بهره‌گیری از

مفهوم فرّ، به‌صراحت حوزه‌ی سیاست و فرمانروایی را به حوزه‌ی الهیات و دین پیوند زد و به اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری، سرشتی قدسی بخشید. به‌باور مهرداد بهار در کتاب "پژوهشی در اساطیر ایران"، «حرمت و تقدس شخص شاه را - به‌ویژه در متن‌های آشوری - توسط پرتوهای تابان یا هاله‌ای درخشان و پرهیبت بر گرد سر ایشان نشان می‌دادند که بنابر معتقدات مذهبی، از آن خدایان و موجودات ایزدی بود» (بهار، ۱۳۶۲: ۴۶۶).

دلالت‌های راهبردی

با این مؤلفه‌های پیش‌گفته چه دلالت‌هایی به‌عنوان راهنما ذیل شاخصه‌ی ایرانشهری قابل استخراج است؟ اول این که روشن است کسی شایسته‌ی برعهده گرفتن مسئولیت در امر سیاست است که ویژگی‌های مورد نیاز در این امر خطیر را داشته باشد. چنان که در ساحت ایرانشهری، حکمرانی خصایصی چون: سلامت جسم، عقل، دادگری و دوراندیشی را داراست. دوم این که، نفوذ بلافصل این اوصاف در اندیشه‌ی سیاسی ایران دوره‌ی اسلامی هم تردیدناپذیر است. در اندیشه‌ی امثال فارابی، سهروردی و خواجه نظام‌الملک می‌خوانیم که شخص حاکم به‌جهت وظایفی که قبول می‌کند، منتخب و برگزیده‌ی پروردگار عالم است؛ توصیف خواجه از پادشاهی، بیشتر شاهی آرمانی را به‌نمایش می‌گذارد. به‌نظر خواجه، این پادشاه از تمام مظاهر توانایی و دانایی و جمال برخوردار است (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۸). سوم این که، طبق اصل "عدالت خویش‌کاری" هستی براساس نظم، داد و دادگری بنا شده و می‌تواند در زندگی بشری نیز نمود عینی داشته باشد. طبق اصول حکمرانی ایرانشهری، قانون و عدالت باید مقرراتی باشد میان مردم، که از جانب خدا برای آنان وضع می‌شد. البته حکمرانی ایرانشهری با دو فضیلت دیگر، یعنی "اعتدال" و "پیمان" کامل می‌شد. به‌نظر می‌رسد برداشت ایرانیان مشابه همان تعریفی از عدالت است که اعتبار آن را در قالب عبارت «وضع الشیء فی موضعه» از جانب امام اول شیعیان مورد تأکید قرار گرفته است. به‌این ترتیب در الگوی مورد نظر ما، حکمرانی ایرانشهری یک وجه از ابعاد سه‌گانه‌ی سیاست‌ورزی عادلانه است.

در ادامه به وجه دوم، با عنوان "حکمرانی شیعی دادگرانه" یا تمرکز بر دوران حکومت امام علی (ع) می‌پردازیم تا بخشی دیگر از بنیادهای سه‌گانه تبیین شود.

۲. مولفه‌های حکمرانی دادگرانه

بر کسی پوشیده نیست که حکمرانی عادلانه در دین اسلام منزلتی ویژه دارد. به‌عنوان نمونه، در تفسیر آیه‌ی: "و اگر بین مردم حکم می‌کنید، به‌عدالت حکم کنید" (نساء: ۵۸) ملاحظه می‌کنیم که باری تعالی به حاکمان فرمان داده تا بر پایه‌ی عدالت حکومت کنند و از ستمگری در حق مردمان بپرهیزند. با این‌همه، اهمیت حکمرانی دادگرانه در شیعه از لون دیگری است. یکی از اساسی‌ترین عواملی که شیعیان را در تاریخ ایران به ایستادگی در برابر حاکمان فراخوانده، همانا فهم ایشان از حکومت مردمی و دوام آن است. به‌قول پژوهنده‌ای، به‌همین سبب آرمان عدالت‌خواهی شیعیان بر خلاف اهل سنت در کژراهه‌ی واقع‌گرایی منحط - که خادم حکام جور بود - نیفتاد. کلام و فقه شیعی بر خلاف کلام اشعری و فقه حکومتی اهل سنت، به اصل عدالت اعتنای ویژه داشته است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۴۹۸).

آنچه در این بخش اهمیت دارد نشان‌دادن اثرات حکمرانی دادگرانه بر اساس منطق شیعی در چارچوب نظام زیست‌جهانی حکمرانی دادگرانه است. در تاریخ سیاست‌ورزی شیعی، حکومت امام اول شیعیان شرایطی را فراهم کرد که امروزه به امکاناتی برای شکل‌دهی منطق حکمرانی عادلانه مبدل شده است. نگاهی به دوره‌ی حکمرانی امام علی (ع) شاهدی است بر این‌که عدالت‌گرایی و ارزش‌های اخلاقی را در مذب‌دهی سیاست و حکومت نبرد. به‌این‌اعتبار، حضرت علی یک اخلاق‌گرای فضیلت‌مدار است. تجلی بارز حکمرانی دادگرانه‌ی وی را می‌توان در نقل روایت‌هایی از نهج‌البلاغه سراغ گرفت؛ آن‌جا که آمده است:

"سوگند به خداوند، اگر شب را بیدار بر روی خار تیز گذرانم و مرا در غل‌های بسته بکشند، نزد من محبوب‌تر است از این‌که خدا و رسول خدا را روز قیامت در حالی دیدار نمایم که بر برخی از بندگان ستم روا داشته، چیزی از مال دنیا غصب کرده‌ام" (نهج‌البلاغه، ۱۳۰۱: خ ۲۱۵)

هم‌چنین در جایی دیگر اشاره دارد به این‌که:

«من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خود می‌خواهید. ای مردم! مرا بر نفس خودتان یاری دهید. سوگند به خدا برای گرفتن حق ستم دیده از ستم‌گر، از روی عدالت و انصاف حکم

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست‌ودوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی عادلانه در چارچوب نظریه‌ی "زیست‌جهان" (۱۱۳ تا ۱۳۰)

می‌کنم و ستم‌کار را با حلقه بینی‌اش می‌کشم تا این‌که او را به
آب‌خور حق وادار سازم؛ اگرچه به آن بی‌میل باشد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۵۱:
خ ۱۳۶)».

عدالت داد‌گرانه از منظر حکومت شیعی - چنان‌که در نگاه و عمل علی (ع)
دیده می‌شود - در دو بعد برجستگی دارد:

در بعد اول، شأن حکمرانی و اهمیت حکومت در امر عدالت است که
می‌توان ادعا کرد علت اصلی پذیرش خلافت همانا در خطر بودن امر عدالت بود
و در غیر این صورت، دلیلی برای قبول آن نداشت. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) با اشاره
به تفسیری که از آیات مختلف قرآنی دارد، و نیز تجربه‌ی قبول امر حکمرانی از
سوی امام علی (ع) بر آن است که عدالت از ضوابط و مبانی اصلی همه‌ی امور
مرتبط با حکومت است. اگر شخصی می‌تواند عدالت را اجرا کند، دست‌کم
مستحب است از پذیرش آن سرباز نزد. اصولاً دلیل صحت و مطلوب بودن قبول
مسئولیت حکمرانی از سوی حاکم، جز این نیست که بتواند در پرتو پذیرش آن،
عدالت را برپا دارد. به عبارت دیگر «پذیرفتن ولایت و منصب از سلطان عادل که
امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و هر چیزی را به‌جای خود می‌نهد، جایز،
بلکه مطلوب و راجح است و چه بسا به مرحله‌ی وجوب می‌رسد» (صادق، ۱۳۹۴: ۲۲۱).
در نهج‌البلاغه آمده است:

«اگر مرا به حال خود رها کنید، من نیز چون یکی از شما خواهم
بود. شاید بیش‌تر از شما به سخن آن که کار خود را به او وامی‌گذارید،
گوش سپارم و بیش‌تر از شما از او فرمان ببرم. اگر برای شما وزیر
باشم، بهتر از آن است که امیر باشم» (نهج‌البلاغه: ۲۰۵).

آن‌گاه در دلایل پذیرش حکمرانی که چیزی جز احقاق حق و نفی باطل
نیست، می‌گوید:

«سوگند به آن که دانه را شکافت، اگر حضور این جماعت نبود
و گرد آمدن یاران، حجت را بر من تمام نمی‌کرد و اگر خدا از عالمان
پیمان نگرفته بود که در برابر شکم‌بارگی ستم‌کاران و گرسنگی
ستم‌کشان خاموشی نگزینند، افسارش را بر گردنش می‌افکنم و
رهايش می‌کردم و می‌دیدید که دنیای شما در نزد من از عطسه‌ی

ماده‌ی بزی هم کم/رج تراست» (همان: ۴۹).

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی
عدالانه در

چارچوب نظریه‌ی
"زیست‌جهان"
(۱۱۳ تا ۱۳۰)

کلام علی(ع) با صداقتی آشکار در امر حکمرانی همراه است و اخلاق در سیاست برای او امری اساسی است؛ این کلام به‌خوبی حکایت از آن دارد که گوینده‌ی این عبارات، سودای کسب موقعیت و مقام در سر ندارد و غم مظلومان، دادگری و برقراری عدالت است که او را با حمایت مردمی به حضور در عرصه و عرضه‌ی توانایی‌های خویش برای رفع مشکلات جامعه تشویق می‌کند، نه فریب و نیرنگ‌های سیاسی عده و عده‌ی صاحبان زر و زور. در حکمرانی دادگرانه، رعایت حقوق افراد و رفع محرومیت از افراد جامعه جزء تفکیک‌ناپذیر چنین سیاست اخلاقی‌ای است. چنین تأکیدی در حدیثی مغفول و البته تأثیرگذار از امام اول شیعیان - علی(ع) - بیان شده است که خود موضوع رساله‌ی آیین مملکت‌داری گردیده است:

«آن کس که خویش را بر مردم امام (حکمران) قرار می‌دهد، ابتدا باید تعلیم نفس خویش کند، پیش از تعلیم نفس دیگران»
(همان: ۸۵).

اما مسأله‌ی اصلی در سیاست نفس انسانی، این است که اگر آغازگاه سیاست، نفس انسانی باشد، نمی‌تواند به بهانه‌ی هدفی اخلاقی، متوسل به ابزاری غیراخلاقی شد؛ پیوند اخلاق و سیاست هم در سطح فردی و هم در سطح مدنی وجود دارد؛ از این رو محتمل نیست که فردی، نفس خویش را در ورود به عالم سیاست تهذیب کند، اما در عین حال در ساحت اجتماعی اهل فریب و خدعه باشد. در یک نمونه‌ی نادر تاریخی در دوران حضرت علی(ع)، تقابلی میان ایشان و شخص معاویه پیش آمد که جای بسی تأمل و اندیشیدن دارد. تصور مردم این بود که معاویه از علی(ع) سیاست‌مدارتر است. پاسخ متواضعانه‌ی امام در برابر چنین تصویری گویای فهم ماهیت و چیستی امر حکمرانی در نظر اوست. علی(ع) بیان می‌کند:

«قسم به خدا! معاویه از من سیاست‌مدارتر و زیرک‌تر نیست؛ ولی او اهل نیرنگ و فریب است و چه بسا مرتکب گناه می‌شود. اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود، من سیاست‌مدارترین مردم بودم»

(نهج‌البلاغه: ۶۶۹)

دلالت‌های راهبردی

در استنباط عناصر راهبردی بحث، توجه به چند نکته راه‌گشاست: اولاً ضرورت همراهی و ملازمه‌ی اخلاق در سیاست از جمله‌ی مهم‌ترین ضرورت‌های حکمرانی عادلانه است که می‌توان از تجربه‌ی حکومت امام علی(ع) تحصیل کرد. ثانیاً، کسی که خطر قبول مسئولیت حکمرانی را می‌پذیرد، باید به جد در رعایت حقوق افراد و رفع محرومیت از جامعه بکوشد؛ از همین جهت است که حضرت، مکرراً مالک را در سیاست خطاب قرار می‌دهد و او را ضمن دعوت به مراقبت از نفس خویش، از انحصارطلبی در حکومت و به‌خود اختصاص دادن آنچه همه‌ی مردم در آن برابرند، پرهیز می‌دهد. ثالثاً، نیاز به اولویت‌دادن امنیت عامه و تلاش برای بقای آن، در کنار تأکید بر ضرورت وجود حکومت و قاطعیت در اجرای عدالت، مستلزم همراهی با مردم و گفت‌وگو با مخالفان است.

۳. حکمرانی خدمت‌گزارانه انقلاب اسلامی

هدف این مقاله، مشاهده‌ی دستاوردهای زیست‌جهان ایرانی - اسلامی است که در رخداد انقلاب اسلامی تحقق یافته‌اند. تردیدی نیست که محور اصلی حکمرانی متأثر از گفتمان انقلابی - اسلامی، در جهت مواجهه با گفتمان مدرنیته - و به تعبیر اولی غربی‌سازی - در ایران سده‌ی اخیر بود؛ این جهت‌گیری در ذهنیت انتقادی نظریه‌پردازان عمده‌ی آن، هم‌چون: علی شریعتی، آیت‌الله مطهری و امام خمینی(ره) مشهود است (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۹۶). اما نباید فراموش کنیم که گفتمان مذکور به جهت جوهره‌ی انقلاب، دعوی امروزی بودن را نیز دارد. در واقع، ضعف و ناکامی نهایی گفتمان‌ها و جنبش‌های عدالت‌خواهی - چه در رویکرد لیبرالی و چه در رویکرد ناسیونالیستی یا کمونیستی - که به‌نوعی واکنش به سیاست‌های توسعه‌ای ناشی از حکمرانی اثبات‌گرای دهه‌های گذشته بود، مؤلفه‌های اسلامی را در دهه‌های چهل و پنجاه، در آرمان حکمیت‌باور مردم و تئورسین‌های انقلاب اسلامی تقویت کرد. "احمد اشرف" و "بنو عزیزی" در پژوهش مشترکی که به بررسی طبقات اجتماعی در تاریخ ایران معاصر می‌پردازد، نشان می‌دهند که چگونه نابرابری گسترده در میان طبقات اجتماعی جامعه، و هم‌زمان، فقدان عدالت اجتماعی از سویی؛ و نیز ناتوانی رژیم پهلوی در

ایجاد فرصت‌های واقعی برای مشارکت معنادار، از جمله‌ی عواملی بودند که زمینه‌ساز تحول انقلابی در جامعه‌ی ایرانی - اسلامی شدند (اشرف و بنو عزیز، ۱۳۸۷: ۸۹).

به نظر راقم این سطور، انقلاب اسلامی امکانی بر پدیداری حکمرانی مدرن است؛ چراکه از تاریخ آموخته‌ایم «انقلاب اساساً یک پدیده‌ی مدرن است» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۲۵۳). براین اساس، انقلاب اسلامی اساساً در موقعیت مدرن، درصدد اجرای عدالت خدمت‌گذارانه‌ی خود است. بالطبع، هم ساحت مدرن انقلاب، و هم سوگیری عدالت‌خواهانه در انقلاب اسلامی، آن‌گونه که در اندیشه‌های پایه‌گذاران عقیدتی و فکری انقلاب - من جمله امام خمینی (ره) - به وضوح آمده است، از ابتدا مصادف و مساوق با آمدن توده‌های عظیم مردم در شارع عام و احساس تعلق به این دگرگونی بود.

انقلاب اسلامی در مؤلفه‌هایی که در ادامه از دیدگاه بنیان‌گذار اصلی آن مطرح می‌شود، تحولی ساخت‌آفرین است. ما در حکمرانی مدرن ناشی از انقلاب اسلامی توانستیم از پوسته‌ی خود خارج شویم و از بیرون به وضعیت فلاکت‌بار خود نگاه کنیم و ببینیم که این وضع ناشی از وابستگی به امور برون‌زا، و در داخل، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی روزافزون شایسته‌ی انسان نیست. براین اساس «امام خمینی اولین کسی است که از این پوسته بیرون می‌آید و به عنوان رهبر این حرکت، وضع نامطلوب را نقد می‌کند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۲۶۰). انقلاب اسلامی به مثابه حکمرانی مدرن، ضمن زمینه‌سازی برای تولید هویت مستقل و فریه، برای اولین بار در دوران معاصر، مفاهیم و نظریات شیعه را به رهبری امام خمینی (ره) در عرصه‌ی حکومت‌مندی وارد کرد.

حال با آن مقدمات ضروری بهتر می‌توان به توضیح معنا و مفهوم "عدالت خدمت‌گذارانه" از دیدگاه امام خمینی (ره) پرداخت و نسبت و شباهت آن را با دو جنبه‌ی پیش‌گفته (یعنی عدالت خویش‌کارانه و عدالت داد‌گرانه) که هر یک لازم و ملزوم یک‌دیگرند نشان داد. به زعم بسیاری از نظریه‌پردازان، توسعه و تحقق عدالت در یک کشور صرفاً منوط به یک امر اعتقادی-آرمانی نمی‌شود؛ بلکه عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی در جریان پیشرفت یا ناکامی آن تأثیرگذارند.

تجلی ایده‌ی حکمرانی خدمت‌گذارانه در انقلاب ایران، به‌عنوان بُعد سوم رویکرد زیست‌جهانی به حکمرانی عادلانه را می‌توان از زاویه‌ای دیگر روشن ساخت. واقع امر آن است که امام خمینی هم‌چون انقلابیان فرانسه که ایده‌های نوینی مثل آزادی و برابری را رواج دادند، واژه‌ی مستضعفین را به کار گرفت و آن را جوهره‌ی حرکت مردم‌خواهانه و عدالت‌گرایانه‌ی خویش قرار داد. او به‌دلیل تفکر حکومتی خدمت‌گذارانه‌ای که داشت، و هم به‌دلیل هدایت و رهبری انقلاب که در جوهره‌ی خود امری مدرن بود، و می‌بایست نسبت به امور روزمره مسئولانه عمل می‌کرد، عدالت را از مهم‌ترین مبانی و ضوابط احکام حکومتی معرفی کرد.

امام خمینی یکی از اهداف انقلاب اسلامی ایران را: ایجاد قسط و عدل، بسط عدالت فردی و اجتماعی، جلوگیری از ظلم و فساد و جور، ایجاد حکومت قانون و اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل می‌داند. ایشان مصادیق اجتماعی و اقتصادی عدالت را برمی‌شمرند و آن‌ها را زمینه‌ساز حکومت حق به‌نفع مستضعفان و حکومت امام عصر(عج) عنوان می‌کنند. امام خمینی به‌صراحت: حمایت و طرفداری از مستضعفان، خدمت به ضعیفا، رسیدگی به وضع محرومین و نجات آنان از زیر یوغ ستمگران، از بین بردن فقر و شکاف‌های طبقاتی را در زمره‌ی آرامش‌موردنظر انقلاب اسلامی می‌دانستند. امام خمینی(ره) برای تبیین جهت‌گیری کلی عدالت اسلامی، دو رویکرد را مورد نقد قرار می‌دهد:

«اسلام نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده‌ی توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است، بلکه آن را به‌طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند... و نه رژیم‌هایی مانند کمونیسم و مارکسیسم-لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک باشند. بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به‌نحو محدود در پیدایش مالکیت و مصرف، که اگر به‌حق به آن عمل شود، چرخ‌های اقتصاد سالم به‌راه می‌افتد و عدالت اجتماعی که لازمه‌ی یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد» (صحیفه‌ی نور، ج ۲۱: ۲۰۰).

مطابق این عبارت می‌توان گفت که براساس اندیشه‌ی امام(ره)، "تحقق عدالت" نه به معنای آزادی کامل فرد برای انباشت ثروت، و نه برابرانگاری محض با یک‌دیگر به لحاظ برداشت از منابع جامعه است؛ بلکه برابری را در "فرصت‌های موجود" مورد توجه قرار می‌دهد. حال پرسش این است که بر پایه‌ی بحث سوم چه مؤلفه‌های راهبردی را می‌توان استخراج کرد؟

دلالت‌های راهبردی

اول این که توجه به امر اجتماعی در پیوند با مستضعفین، حاکی از پیوند انقلاب اسلامی با دیگر انقلاب‌های معاصر است که بر اهمیت طبقه‌ی محروم و فرودست تأکید خاص داشتند. از این منظر، دیدگاه امام خمینی به حکمرانی، سویه‌ای مدرن پیدا می‌کند. مسأله‌ی دوم، ناگزیری اجرای جدی و کامل عدالت در تمام سطوح جامعه است. ایشان حمایت و طرف‌داری از مستضعفان، خدمت به ضعیفا، رسیدگی به وضع محرومین و نجات آنان از زیر یوغ ستمگران، از بین بردن فقر و شکاف‌های طبقاتی را در زمره‌ی آرمان‌های انقلاب می‌دانستند. مسأله‌ی سوم، به ضرورت اصلاح رویکرد ناعادلانه‌ی مبتنی بر سیاست قدرت باز می‌گردد؛ ایشان لازمه‌ی این امر را بسترسازی مناسب در نظام بین‌الملل دانسته و از بین رفتن نظام سلطه‌ی غرب و شرق، توجه به ارزش‌های انسانی، ایجاد نظام عدل و قسط در سراسر جهان و از بین بردن فقر را از ملزومات چنین آرمانی عنوان می‌کردند.

نتیجه‌گیری

هدف مقاله‌ی حاضر آن بود که با بازگشت به امر هنجارین حکمرانی عدالانه؛ هم‌چنین با بهره‌گیری از تجربه‌ی زیسته‌ی تاریخی، فرهنگی و دینی جامعه‌ی بومی‌مان، مؤلفه‌های سه‌گانه‌ای را که مقوم و شکل‌دهنده‌ی چنین مدلی است، ارائه کند. تلاش در تأسیس حکمرانی عدالانه، مستلزم لحاظ کردن چند نکته‌ی اساسی است:

۱. با استناد به نظریه‌ی هنجاری، ایده‌ی «بهترین حکمرانی عدالانه» مسأله‌ی امروز ما نیز هست. دلالت هنجاری با توجه به دلالت وضعیتی، که اوضاع موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند؛ و نیز با ابتدا بر دلالت بنیادین، که مبانی نظری و

فکری را ارائه می‌کند، با عطف به دست‌یابی افراد جامعه به خیر و مصلحت فردی/جمعی آنها، پردازش شده است. هر اندیشه‌ی هنجاری‌ای برای مناسبات مطلوب اجتماعی و سیاسی معیار و ملاک می‌دهد. ناگفته پیداست پژوهش حاضر نیز در ادامه‌ی آن، طرح و بسط یافته و در پی ارائه‌ی ایده‌ای برای زندگی مطلوب و بهتر است. تلاش کردیم ایده‌ی حکمرانی عادلانه را در ذیل زیست‌جهان ایرانی- اسلامی تبیین کنیم. "زیست‌جهان" همانا درک‌های مشترکی از ارزش‌هاست که هر جامعه یا تمدنی برای خود انباشته است.

۲. حکمرانی عادلانه همانا وجهی از ایده‌ی "بازگشت به خویشتن فرهنگی" است که در آن، جامعه‌ی امروزی ما ضمن توجه به نابسامانی‌های اقتصادی و سیاسی و دیگر اختلالات روحی روانی، این شجاعت را نشان می‌دهد که در سپهر تاریخی کهن ما، ارزش‌ها، قوانین و هنجارهایی ثبت و ضبط شده است که می‌تواند امروزه راهگشای مشکلات خرد و کلان باشد. به تصریح و روشنی باید گفت سپهر تاریخی و فرهنگی ما نشان می‌دهد هر تعریف کاملی از عدالت، باید در وهله‌ی نخست به بازگویی معنای خود یا هویت زیسته متکی باشد.

۳. ما باور داریم "ایران" نخستین دولت به معنای مؤلفه‌های یک ساختار عادلانه در تاریخ دیرینه‌ی خود بوده و از این حیث، عناصر قدیم خود را می‌تواند در معنای جدید مورد بازخوانی قرار دهد؛ چرا که داشتن تعریفی از خود، اولین قدم نه در ایفای نقش، بلکه از ملزومات انسان‌بودن و توان درک دیگر و دیگران داشتن است.

۴. پژوهش حاضر نشان داد محتوای اندیشه‌ی شیعی در همراهی با گوناگونی تجربه‌ی زیستی دینی و فرهنگ خاص ایرانی- اسلامی، از ظرفیت مثال‌زدنی برای تلفیق زیست‌جهان ایرانی و اسلامی با مؤلفه‌های جهان مدرن را داراست. مقوله‌ای که شکل عینی و ترکیبی آن در گفتمان انقلاب اسلامی تجسد یافته است.

منابع

۱. نهج‌البلاغه (۱۳۸۵). ترجمه محمدتقی جعفری. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.
۲. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه: فرهنگ رجایی. تهران: نشر آگه.

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیست و دوم
- پاییز ۹۷

مؤلفه‌های حکمرانی
عدالانه در
چارچوب نظریه‌ی
"زیست‌جهان"
(۱۱۳ تا ۱۳۰)

۳. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲). عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام. تهران و قم: بوستان کتاب.
۴. بهار، مهرداد (۱۳۶۲). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
۵. _____ (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: نشر آگه.
۶. حجاریان، سعید (۱۳۸۰). مشتاقی و مهجوری. تهران: طرح نو.
۷. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶). معرکه‌ی جهان‌بینی‌ها. تهران: احیا کتاب.
۸. صادقی، هادی (۱۳۹۴). "الگوی عدالت اجتماعی اسلام" در: مجموعه‌ی مقالات همایش ملی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت. تهران: نشر آفتاب توسعه.
۹. فورکوش، موریس (۱۳۸۵). عدالت در فرهنگ اندیشه‌های سیاسی. ترجمه: خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی.
۱۰. فره وشی، بهرام (۱۳۶۵). ایران‌ویج. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۴). چه باشد آنچه خوانندش سیاست؟ تهران: نشر فلات.
۱۲. قادری، حاتم (۱۳۸۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
۱۳. کناوت، ولفگانگ (۱۳۵۵). آرمان شهریاری ایران باستان. ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
۱۴. وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایران با مدرنیته. ترجمه: فرزین حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
۱۵. نظام‌الملک، خواجه (۱۳۹۰). سیاست‌نامه. به تصحیح: محمد استعلامی. تهران: نشر نگاه.
۱۶. مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی. تهران: انجمن فرهنگ باستان.
۱۷. منوچهری، عباس؛ تاجیک، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۷). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: انتشارات سمت.
۱۸. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۵۷). شئون و اختیارات ولی فقیه. تهران: ارشاد اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۶۹). صحیفه‌ی ۲۲ جلدی: مجموعه گفتارها، بیانی‌ها و فرمان‌ها. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره).
۲۰. هوفه، اُتفرید (۱۳۸۳). درباره‌ی عدالت. ترجمه: امیر طبری. تهران: اختران.
21. Dallmayer, fred (1981) Beyond Dogma and Dospair: Toward a Critical phenomenology of politics, Notre Dame: university of Notre Dame.
22. Habermas, jurgen (1974) theory and practice, Boston. Boston press.
23. Husserl, Edmund (1970), The Crisis of European and Transcendental Phenamenology, Northwestern University Press.
24. Dallmayer, fred (1981) Beyond Dogma and Dospair: Toward a Critical phenomenology of politics, Notre Dame: university of Notre

Dame.

25. Liyod, E.C (1982) Aristotle: The Growth and structure of his thoughts, cambride university press.
26. Rawls, john (1973) A theory of justice, combridge: Harward university press.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

سید علی
مستوفی