

عدالت توزیعی از منظر جریان احیاءگری دینی با تأکید بر مکتب امام خمینی(ره)

غلامرضا خواجه‌سروی^{*۱}

علی زیرکی حیدری^۲

چکیده

هدف: عدالت توزیعی به مثابه‌ی یکی از اهداف انقلاب اسلامی از منظر جریان احیاءگری دینی مطرح بوده که در مکتب امام خمینی(ره) به عنوان رهبر اصلی انقلاب و یکی از متفکران این جریان، متجلی است. بررسی شاخصه‌های این مفهوم و جایگاه آن در نظام سیاسی - اجتماعی ایران از منظر جریان مذکور و به طور خاص امام خمینی(ره) از اهداف این پژوهش است.

روش‌شناسی پژوهش: در این مقاله از روش کیفی با شیوه‌ی تحلیل مضمون، برای بررسی و تحلیل عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره) استفاده شده و از نظر روش گردآوری داده‌ها از شیوه‌ی کتابخانه‌ای، با تأکید بر مجموعه‌ی آثار امام خمینی(ره) بهره‌گیری شده است.

یافته‌ها: در تحلیل مضمون عدالت توزیعی، این فرضیه که شاخصه‌هایی همچون رفع فقر، تحدید مالکیت مشروع، جهت‌گیری طبقاتی به سمت مستضعفین، نگاه مساوات‌گرایانه در اجرای عدالت اقتصادی در جریان احیاءگری دینی و به طور خاص اندیشه‌ی امام خمینی(ره)، برای تعریف عملیاتی مفهوم عدالت توزیعی به کار رفته مورد تأیید قرار گرفت.

نتیجه‌گیری: پس از تجزیه و تحلیل داده‌ها، پرسش و فرضیه مقاله، این نتیجه حاصل شد که باور به عدالت توزیعی به مثابه‌ی یکی از الزامات سیاسی و اجتماعی در مکتب امام خمینی(ره) در حکومت اسلامی مطلوب ایشان وجود داشته که تأثیر آن بر سیاست‌گذاری‌های پس از انقلاب باید در پژوهش‌های دیگری مورد توجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی(ره)، عدالت توزیعی، جریان احیاءگری دینی.

Email: sarvireza1968@gmail.com

۱- استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ziraki.ali@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

مقدمه

برای فهم درست مسئله‌ی عدالت توزیعی در ایران ناگزیر بایستی به چرایی و چگونگی اتخاذ سیاست‌های بازتوزیعی پس از پیروزی انقلاب پرداخت. عدالت توزیعی در جریان انقلاب اسلامی ایران به مثابه‌ی یکی از اهداف و آرمان‌های انقلاب، در اندیشه‌ی سیاسی رهبران فکری انقلاب بروز و ظهور جدی داشته و پس از پیروزی آن تلاش حکومت برآمده از انقلاب در جامه‌ی عمل پوشاندن به این ایده بوده است. چرا که مبنای فکری اصلی انقلاب اسلامی، برآمده از جریان احیای دینی بود. جریانی که بر اساس آن، در دو سده‌ی اخیر، شیعیان به رهبری علمای خود، تحرک و نشاط سیاسی بی‌سابقه‌ای از خود به نمایش گزارده‌اند. از این رو، با استفاده از ابزار اجتهاد و بازخوانی آموزه‌هایی چون عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی در آیین تشیع، در جریان وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی شاهد غلبه‌ی جریان احیای دینی بودیم. برای هرگونه واکاوی پیرامون مفاهیمی همچون عدالت توزیعی به مثابه‌ی بخشی از سیاست‌های بازتوزیعی دولت در دوره‌ی جمهوری اسلامی، ناگزیر از بررسی مبانی فکری انقلاب اسلامی در قالب جریان احیای دینی خواهیم بود. جریانی که در درون آن رهبران فکری و سیاسی - اجتماعی انقلاب، همچون امام خمینی (ره)، شهید مطهری، محمد رضا حکیمی، شهید صدر و دکتر شریعتی پیرامون عدالت اجتماعی و به طور خاص عدالت توزیعی سخن گفته‌اند. به دلیل پیچیدگی وضعیت توزیع منابع در ایران کنونی، برای کالبدشکافی این وضعیت، ناگزیر بایستی اوضاع کشور بر اساس جریان غالب فکری و اندیشمندان نامبرده در جریان مذکور بررسی گردد. از آنجا که در این مجال نمی‌توان به بررسی همه‌ی اندیشمندان مورد اشاره در این پژوهش پرداخت، به دلیل نقش رهبری امام خمینی (ره) در انقلاب، در این مقاله صرفاً به بررسی عدالت توزیعی از منظر ایشان خواهیم پرداخت. پرسشی که در این پژوهش مطرح می‌شود، عبارت است از این که: در جریان احیای دینی (به طور خاص اندیشه‌ی امام خمینی (ره))، عدالت توزیعی با چه تعاریف و شاخصه‌هایی مدنظر بوده است؟ در پاسخ به این پرسش، این فرضیه مطرح می‌شود که شاخصه‌هایی همچون رفع فقر، تحدید مالکیت مشروع، جهت‌گیری طبقاتی به سمت مستضعفین، نگاه مساوات‌گرایانه در اجرای عدالت اقتصادی در جریان احیای دینی و به طور خاص اندیشه‌ی امام خمینی (ره)، برای تعریف عملیاتی مفهوم عدالت توزیعی به کار رفته است.

روش پژوهش حاضر، روش کیفی است؛ در روش کیفی، عمدتاً هدف توصیف، تحلیل و تفسیر پدیده است. شیوه‌ی گردآوری اطلاعات نیز در پژوهش به شکل کتابخانه‌ای خواهد بود. روش تجزیه و تحلیل این پژوهش نیز روش تحلیل مضمون^۱ است. برای سازمان‌دهی مطالب، نوشتار پیش‌رو در سه محور تنظیم شده است: در محور نخست، روش‌شناسی و تعریف برخی از مفاهیم ارائه خواهد شد؛ در محور دوم، به بررسی مضامین نهفته خواهیم پرداخت؛ در محور سوم به بررسی مضامین فراگیر عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی (ره) به عنوان یافته‌های این پژوهش، می‌پردازیم. در پایان نتیجه‌گیری ارائه خواهد شد.

روش‌شناسی و تعریف مفاهیم

روش تحلیل مضمون

تحلیل مضمون روشی برای تعیین، تحلیل و بیان الگوهای (مضامین) موجود درون داده‌ها است. این روش در وهله‌ی اول داده‌ها را سازماندهی و در قالب جزئیات توصیف می‌کند؛ اما می‌تواند از این فراتر رفته و جنبه‌های مختلف موضوع پژوهش را تفسیر کند. شناخت مضمون، یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین مراحل در پژوهش‌های کیفی است. فهم متعارف، ارزش‌های پژوهشگر، جهت‌گیری‌ها و سؤالات پژوهش و تجربه‌ی پژوهشگران درباره‌ی موضوع بر نحوه‌ی شناخت مضامین تأثیر می‌گذارد (کمالی، ۲۰۱۸: ۱۹۱). تحلیل مضمون روشی برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای (مضمون‌ها) درون داده‌ها است. مجموعه داده‌ها را با جزئیات سازمان‌دهی و توصیف می‌کند. با این حال، اغلب فراتر از این رفته و جنبه‌های مختلف مضمون تحقیق را تفسیر می‌کند (بویاتزیس^۱، ۱۹۹۸). خوانش مضامین برآمده از داده‌ها امری معمول است؛ اگرچه این موضوع به تحلیل مضمون محدود نمی‌شود. گزارشی از مضامین آشکار یا کشف شده، شرحی منفعل از فرآیند تحلیل است و نقش فعالی را که محقق همیشه در شناسایی الگوها/ مضامین، انتخاب مضامین مورد علاقه و گزارش آنها به خوانندگان ایفا کرده، رد می‌کند (تیلور و آشور^۲، ۲۰۰۱). ظهور مضامین را می‌توان به اشتباه تعبیر کرد؛ بدین معنا که مضامین در داده‌ها قرار دارند و اگر فقط به اندازه‌ی کافی و دقیق نگاه کنیم، به راحتی ظهور پیدا می‌کنند. اگر مضامین در هر جایی سکونت دارند، از تفکر ما در مورد داده‌هایمان و ایجاد پیوندهایی که آنها را می‌فهمیم، در ذهن ما ساکن هستند (براون و کلارک^۳، ۲۰۰۶). این سخن، بدین معنا است که موضوع پژوهش و نحوه‌ی نگاه پژوهشگر به مسئله می‌تواند در استخراج و کشف مضامین تا حد زیادی راهگشا باشد. این کار از طریق سازوکار کدگذاری و استخراج مضامین پایه و تبدیل آنها به مضامین فراگیر به مثابه‌ی یافته‌های پژوهش انجام می‌پذیرد. البته این کشف مضامین نهفته در متن در سایه‌ی مضامین آشکار، راهکاری است که به عنوان ظرفیت این روش تحلیل باید از آن استفاده کرد. چرا که ممکن است برخی از مضامین در نگاه نخست در زبان و بیان متفکران و متون مورد بررسی پژوهش مرتبط با موضوع آن نباشد، اما استخدام این روش به کشف این مضامین و معانی پنهان کمک کرده و پرسش‌های پژوهش پاسخ داده شود. تحلیل مضمون، روشی انعطاف‌پذیر است که به پژوهشگر اجازه‌ی تمرکز روی داده‌ها را به روش‌های مختلف می‌دهد. از طریق تحلیل مضمون می‌توان روی یک بخش خاص یا کل مجموعه داده‌ها تمرکز کرد. از سوی دیگر، با استفاده از شیوه‌ی تحلیل مضمون می‌توان به معانی آشکار یا نهفته، شامل مفروضات و ایده‌هایی که در بین سطور بیان شده، پی برد. اشکال مختلفی که تحلیل مضمون می‌تواند داشته باشد به این معنا است که با طیف گسترده‌ای از پرسش‌ها و موضوعات پژوهش مطابقت دارد (براون و کلارک، ۲۰۱۲: ۵۸-۵۷).

1. Boyatzis

2. Taylor & Ussher.

3. Braun & Clarke.

مسئله‌ی دیگر حول «سطحی» است که مضامین باید در آن شناسایی شوند: در سطح معنایی یا صریح، یا در سطح نهفته یا تفسیری؟ تحلیل مضمون معمولاً به‌طور انحصاری یا عمدتاً بر یک سطح متمرکز است. با رویکرد معنایی، مضامین در معانی صریح یا سطحی داده‌ها شناسایی می‌شوند و تحلیل‌گر به دنبال چیزی فراتر از آنچه مشارکت‌گر گفته یا نوشته، نیست. در حالت ایده‌آل، فرآیند تحلیل شامل مرحله‌ای فراتر از توصیف است که در آن داده‌ها صرفاً برای نشان دادن الگوها در محتوای معنایی سازمان‌دهی و خلاصه شده‌اند. در رویکرد تفسیرمحور، تلاشی برای نظریه‌پردازی اهمیت الگوها و معانی و مفاهیم گسترده‌تر آنها شکل می‌گیرد. در مقابل، تحلیل مضمون در سطح نهفته فراتر از محتوای معنایی داده‌ها رفته و شروع به شناسایی یا بررسی ایده‌ها، مفروضات، مفهوم‌سازی‌ها و ایدئولوژی‌های زیربنایی می‌کند که به‌عنوان شکل‌دهی یا اطلاع‌رسانی به محتوای معنایی داده‌ها نظریه‌پردازی می‌شود. اگر داده‌های خود را به‌صورت سه بُعدی به‌عنوان یک لکه‌ی ناهموار از ژله تصور کنیم، رویکرد معنایی به دنبال توصیف سطح ژله، شکل و معنای آن است، در حالی که رویکرد نهفته به دنبال شناسایی ویژگی‌هایی است که به آن شکل و معنای خاص داده است. بنابراین برای تحلیل مضمون نهفته، توسعه‌ی خود مضامین، مستلزم کار تفسیری است و تحلیلی که انجام شده، توصیف صرف نیست، بلکه از قبل تئوریزه شده است. تحلیل در این سنت اخیر از یک پارادایم ساخت‌گرایانه ناشی می‌شود و در این شکل، تحلیل مضمون با برخی از اشکال «تحلیل گفتمان» هم‌پوشانی دارد. گاهی اوقات به‌طور خاص به‌عنوان «تحلیل گفتمان مضمون» نامیده می‌شود که در آن مفروضات، ساختارها یا معانی گسترده‌تری به‌عنوان زیربنای آنچه واقعاً در داده‌ها بیان می‌شود، تئوریزه می‌شوند. تعدادی از تحلیلگران گفتمان نیز به‌طور فزاینده‌ای در حال بازبینی شیوه‌های روان‌کاوی تفسیر هستند و تحلیل مضمون نهفته نیز با آن چارچوب سازگار خواهد بود (براون و کلارک، ۲۰۰۶).

تحلیل مضمون را می‌توان در دو پارادایم رئالیستی - ذات‌گرایانه و ساختارگرایانه انجام داد؛ اگر چه نتیجه و تمرکز در هر یک از این پارادایم‌ها متفاوت خواهد بود. با رویکرد ذات‌گرایانه - واقع‌گرایانه، می‌توان انگیزه‌ها، تجربه و معنا را به شیوه‌ای مستقیم نظریه‌پردازی کرد؛ زیرا یک رابطه‌ی ساده و عمدتاً یک‌طرفه بین معنا و تجربه و زبان فرض می‌شود که زبان از طریق بازتاب ما را قادر می‌سازد معنا و تجربه را بیان کنیم. در مقابل، از دیدگاه ساخت‌گرایی، معنا و تجربه به‌جای این که در درون افراد به ارث گذاشته شود، به‌طور اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود. بنابراین، تحلیل مضمون انجام شده در چارچوب ساخت‌گرایانه نمی‌تواند به دنبال تمرکز بر انگیزه یا روان‌شناسی فردی باشد، بلکه به دنبال نظریه‌پردازی زمینه‌های اجتماعی - فرهنگی و شرایط ساختاری است که انگیزه‌های فردی در آن شکل گرفته و رشد می‌کنند. تحلیل مضمونی که بر مضامین «مخفی» تمرکز می‌کند، تمایل بیشتری به ساخت‌گرایی داشته و همچنین تمایل دارد که در این مرحله با تحلیل گفتمان مضمون هم‌پوشانی داشته باشد. با این حال، همه‌ی تحلیل‌های مضمون «نهفته» ساخت‌گرا نیستند (براون و کلارک، ۲۰۰۶). با عنایت به آنچه گفته شد، در پژوهش حاضر از منظر معرفت‌شناختی، ناگزیر از انجام تحلیل مضمون در پارادایم ساخت‌گرایانه برای کشف مضامین نهفته در متون مورد بررسی برای تحلیل آنچه از «توزیع» عادلانه‌ی مواهب اجتماعی در «جریان احیای دینی»

وجود داشته، خواهیم بود. چراکه چنان که اشاره شد، ممکن است در نگاه اول، مفهوم «عدالت توزیعی» به طور خاص به چشم نخورد، اما با تحلیل مضمون متون و اندیشه‌ها، مضامین مرتبط با این الگو را بتوان کشف کرد.

پس از مطالعه و مرور اولیه‌ی جریان احیاء دینی با تمرکز بر مکتب امام خمینی(ره)، نخست، کدگذاری‌های اولیه انجام و پس از استخراج مضامین پایه‌ای، دسته‌بندی آنها در قالب مضامین سازمان‌دهنده انجام شد؛ در نهایت به دو مضمون فراگیر در آثار امام شامل عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی به عنوان یافته‌های پژوهش رسیدیم.

تعریف مفاهیم

در اینجا لازم است چند مفهوم پرکاربرد در این پژوهش شامل جریان احیاء دینی، عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی، اجمالاً تعریف شوند تا در ادامه‌ی پژوهش از این مباحث نظری استفاده شود.

جریان احیاء دینی

احیاء دینی، اشاره به تجددخواهی برخی از متفکران دین‌اندیش از درون سنت دینی دارد. منظور از تجددخواهی، تلاش در گسست از سنت و آغاز طرحی برای تأسیس نظم جدید بر بنیاد آموزه‌های دین است (فیرحی، ۲۰۱۰: ۳۰۹). چرا که «در قلمرو اندیشه ... اندیشه‌ی تجدد با تکیه به سنت قابل توضیح نیست» (طباطبایی، ۲۰۱۱: ۳۴۵). بنابراین، لزوم خروج از شیوه‌ی تفکر سنتی و باز تفسیر در آموزه‌های دینی برخلاف آن چیزی مطرح می‌شود که در تفکر سنتی برداشت و تفسیر شده است. احیاء دینی افرادی هستند که در عرصه‌ی اهداف و روش‌های زندگی، تعارضی میان عقل و دین نمی‌بینند و اگر د صورت ظاهری، تعارضی وجود داشته باشد، با روش‌های گوناگونی، می‌توان به رفع آن اقدام کرد. در واقع متفکران احیاء را از آن‌رو «احیاء» می‌دانند که یکی از خصوصیات عمده‌ی آنان عقلانیت‌ورزی است و از آن‌رو احیاءگری آنان را «دینی» می‌نامیم که «عقلانیت» چنین افرادی تعارضی با «دین‌داری» آنها ندارد. بدین سان، «آنها توأمان تابع عقل و دین هستند و نه تنها آنها را در مقابل هم نمی‌دانند بلکه آن دو را در هماهنگی کامل با یکدیگر تلقی می‌کنند» (قریشی، ۲۰۰۵: ۱۳۴). متفکران این جریان از جمله امام خمینی(ره)، البته با تفاوت در دیدگاه‌ها و نگرش‌های خاص، معتقد به بازخوانی در تفاسیر موجود سنتی از مفاهیم و آموزه‌های اسلامی و اتخاذ نگرشی احیاءگانه نسبت به مسائل روزمره، در عین حال بر بنیاد دین بودند. لازم به توضیح بیشتر نیست که بسیاری از تلاش‌های احیاءگران دینی در دهه‌های متأخر در جامعه‌ی ایران قرین توفیق بوده است. برای نمونه هر پژوهنده‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در تمدن اسلامی، چنین توفیقی را در سیمای نظام «جمهوری اسلامی» به مثابه‌ی نتیجه‌ی پیکار الهی- سیاسی امام خمینی(ره) ملاحظه می‌کند (فیرحی، ۲۰۱۰: ۳۰۹). با رجوع به سیره‌ی عملی امام خمینی(ره) در هدایت حکومت اسلامی در دهه‌ی اول انقلاب موارد متعددی از تلاش‌های ایشان بر پایه‌ی قاعده‌ی مصلحت ملاحظه می‌شود که معتقد بود، کارگزاران نظام اسلامی بایستی با در نظر گرفتن مصالح کلی نظام و جامعه بر مبنای عقلانیت اسلامی به اداره‌ی جامعه بپردازند. نمونه‌ی

عینی اتخاذ این رویکرد، صدور فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام (زیباکلام و حق‌گو، ۲۰۱۱: ۱۴۳-۱۶۰؛ براتعلی‌پور، ۲۰۰۸: ۱۱۲-۱۱۷) در بهمن ۱۳۶۶ بود. با عنایت به تکرر متفکران این جریان و عدم امکان بررسی همه‌ی آنها، ناگزیر در این پژوهش، تأکید بر مکتب امام خمینی(ره) به‌مثابه‌ی مطالعه‌ی موردی خواهد بود.

عدالت اجتماعی

برای عدالت اجتماعی معانی متعددی وجود دارد. برای نمونه در برخی حوزه‌ها عدالت در پیوندش با «برابری»^۱ درک می‌شود. گاهی در ارتباط با نیاز تعریف می‌شود. عدالت به‌مفاهیمی چون استحقاق^۲، لیاقت^۳ و شایستگی^۴ هم مرتبط می‌شود. این مفاهیم شبیه به هم نیستند؛ برای نمونه اگر کسی در بخت‌آزمایی برنده شود، مستحق دریافت جایزه است و گرفتن این جایزه از او غیرمنصفانه است، اما این برنده شدن هیچ ارتباطی با لیاقت و شایستگی او ندارد. به‌همین ترتیب اگر افراد مستعدی در فعالیتی که به تمرین و تلاش زیادی نیاز نداشته، برنده شوند، مستحق دریافت این جایزه هستند. چراکه لیاقت آن را داشته‌اند، اما ممکن است کار شایسته‌ای برای برنده شدن نکرده باشند. کسانی که بیشتر بر مفهوم شایستگی تأکید دارند قائل هستند که پاداش‌ها باید تنها مبتنی بر تلاش باشند یا دست‌کم، این‌طور فکر می‌کنند که پاداش‌هایی تحسین برانگیزند که بر مبنای تلاش اهدا شده باشند (نه مانند بخت‌آزمایی). اما تا به امروز، بشر بی‌میلی شدیدی به تداوم این دیدگاه از خود نشان داده است (آفه و دیگران، ۲۰۲۱: ۵۳-۵۲).

عدالت اجتماعی به‌معنای عدالت در نتایج به‌دست آمده نیست، بلکه به هم‌شکلی آن نتایج مربوط می‌شود؛ زیرا انسان با مسئولیت خود می‌تواند از عدالت اجتماعی متعلق به خود، بهره‌ی لازم را نگیرد. همچنین، عدالت کارایی‌ها و استعدادهای متفاوت افراد را انکار نمی‌کند. اجرای عدالت، در جبران شرایط گذشته هم هست؛ جبران مناسب ظلم‌هایی که در شرایط برده‌داری، استعمارگری و تجاوزات امپریالیستی روا داشته شده‌اند و در این راستا، جبران ستمکاری وحشتناکی که در درازمدت، زنان را از حقوق اجتماعی و انسانی خودشان محروم کرده است (هوفه، ۲۰۰۴: ۸۷-۸۴). عدالت اجتماعی عبارت است از احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی یا شناخت حقوق طبیعی و قراردادی مانند تقسیم کار و دادن مزد به کارگران مطابق کارایی آنان که جامعه برای تمام افراد قائل است (اخوان کاظمی، ۲۰۰۲: ۲۴).

به‌نوشته‌ی خدوری، عدالت اجتماعی، عدالتی برخاسته از هنجارها و ارزش‌های عملی، جدا از هنجارها و ارزش‌های ابراز شده در قانون است که مردم آن را بر مبنای عادت، جبر^۵ یا دلایلی دیگر می‌پذیرند. برخلاف مفاهیم ایده‌آلیستی عدالت - الهی، طبیعی یا عقلانی - عدالت اجتماعی (که اغلب عدالت توزیعی را نیز دربر

1. Equality
2. Entitlement
3. Merit
4. Desert
5. Inertia

می‌گیرد)، خصلت وضعی^۱ دارد و بیش از آن که محصول فرامین خرد باشد، محصول عادت و تجربه انسانی است. ارسطو با وضع اصطلاح عدالت توزیعی آن را نه در معنای اجتماعی بلکه در معنای عددی و کمی به کار می‌برد (خدوری، ۲۰۱۵: ۲۴۹-۲۵۰).

عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی را نیز در بر می‌گیرد؛ اما عیناً با آن برابر نیست. عدالت اقتصادی، گاهی از منظر فلسفی به مثابه‌ی یک مسئله‌ی فلسفی و گاهی از منظر مضامین تجربی متعددی که معمولاً اقتصاددانان و اندیشمندان علوم اجتماعی معطوف به آنها هستند و تمایل بسیاری به پیش‌بینی نتایج سیاست‌های مختلف اقتصادی دارند و در پی بهترین سیاست‌ها برای تحقق عدالت هستند، مورد بحث قرار می‌گیرد. بدیهی است که این دو موضوع بسیار به یکدیگر مرتبط هستند. هم نتایج اقتصادی و اجتماعی دیدگاه‌های فلسفی مختلف پیرامون عدالت، باید مدنظر قرار گیرد و هم مبانی فلسفی سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی خاص باید مورد توجه واقع شود. با این حال، تفکیک این دو، به‌ویژه مسئله‌ی نظری و سیاستی آن اهمیت داشته است (عربی، ۲۰۲۰: ۳-۴). با این توضیح که ارتباط بین عدالت اجتماعی و اقتصادی تا چه حد، جدی است، اشاراتی به عدالت توزیعی نیز برای روشن شدن زمینه‌ی بحث ضروری به نظر می‌رسد.

عدالت توزیعی

عدالت توزیعی ناظر به تکالیف دولت در برابر مردم است و چگونگی توزیع مشاغل، مناصب و اموال عمومی را معین می‌کند؛ این نوع از عدالت، اهمیت بیشتری از سایر اقسام عدالت دارد. چراکه ماهیت عدالت و جوهره‌ی آن در این قسم تبلور می‌یابد (آقائزری، ۲۰۱۴: ۱۱۷). به باور والزر، عدالت توزیعی مفهوم گسترده‌ای است که کل جهان مواهب را در قلمرو تأمل فلسفی ترسیم می‌کند. به‌طوری که هیچ چیز مادی یا معنوی را نمی‌توان از قلم انداخت. عدالت توزیعی، همان قدر با بودن و کار کردن سروکار دارد که با داشتن، به‌همان اندازه با تولید سروکار دارد که با مصرف، به‌همان میزان با هویت و منزلت اجتماعی سروکار دارد که با زمین، سرمایه یا دارایی‌های شخصی. ما بایستی همه‌ی این مواهب و روش‌های توزیع آنها را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مطالعه کنیم. نکته‌ی قابل توجه این است که هیچ‌راه دسترسی واحدی به این جهان سامان‌ها و ایدئولوژی‌های توزیعی وجود ندارد. چرا که تاریخ مجموعه‌ی بسیار وسیعی از سازمان‌دهی‌ها و ایدئولوژی‌های متنوع را به نمایش گذاشته است (والزر، ۲۰۱۰ الف: ۲۳-۲۵). عدالت توزیعی در ذیل عدالت اجتماعی قرار گرفته و به چگونگی توزیع مواهب اجتماعی نظر دارد و خود شامل عدالت اقتصادی نیز می‌شود. اما عدالت اجتماعی مفهومی اعم از عدالت اقتصادی است. براساس این که متعلق توزیع، اقتصادی یا اجتماعی باشد، عدالت اقتصادی یا اجتماعی خوانده می‌شود. با این حال، به دلیل این که همه یا اکثر مواهب اجتماعی و اقتصادی در اختیار افراد تأثیرگذار است، تفکیک عدالت اقتصادی و اجتماعی کم‌رنگ شده است (عربی، ۲۰۲۰: ۳).

هر چند امروزه ایده‌ی برابری در ثروت و درآمد تا حد زیادی طرفداران خود را از دست داده، اما بحث در خصوص نابرابری‌ها و لزوم کاهش آنها همچنان زنده و پرشور است (لشکری، ۲۰۱۵: ۲). این مؤلفه، بیان‌گر چگونگی نگرش فرد به شکل‌بندی‌های اجتماعی، توزیع قدرت و همچنین توزیع ثروت و سایر ارزش‌های اجتماعی و اقتصادی می‌باشد (شمخانی، ۲۰۰۲: ۱۶). عدالت توزیعی که عدالت اجتماعی یا عدالت اقتصادی هم نامیده می‌شود، عبارتی است که این روزها بر زبان بسیاری از مردم جاری است؛ از تظاهرکنندگان علیه جهانی‌سازی که برای تقبیح پلیدی‌های منتسب به ابرشرکت‌های چندملیتی به آن متوسل می‌شوند تا مخالفان کلیت نظام سرمایه‌داری که از مدت‌ها پیش از آن استفاده می‌کرده‌اند. حتی برخی بر این باورند که سابقه‌ی این مفهوم، به همراه مجموعه نظراتی که در دل آن نهفته به دوران باستان بازمی‌گردد و انسان‌ها از دیرباز وضعیت جوامع خود را به کمک آن ارزیابی کرده‌اند (فلای‌شاکر، ۲۰۱۸: ۱).

از نظر این که مواهب اجتماعی قابل توزیع در جامعه برای برقراری عدالت توزیعی شامل چه چیزهایی می‌شود؟ می‌توان گفت شامل امکانات مادی، خدماتی و رفاهی، درآمد، قدرت در دو بُعد فردی و اجتماعی، پاداش‌های روانی، فرصت‌ها و اطلاعات می‌شود (یعقوبی، ۲۰۰۹: ۲۶-۲۴). به باور والزر عدالت توزیعی باید در ارتباط با مواهبی لحاظ شود که در حال توزیع هستند و چون این مواهب ماهیتی ذاتی و لاینفک ندارند، عدالت توزیعی باید در جایی اعمال شود که آن کالاهای توزیع‌شده، نقش مهمی در زندگی‌های (مادی و معنوی) انسان‌ها دارد (والزر، ۲۰۱۰: ب: ۴۳-۴۴). بنابراین، در تحلیل مضمون الگوی عدالت توزیعی از منظر جریان احیای دینی باید به استخراج مضامین نهفته در آثار اندیشمندان آن و انعکاس این مضامین در سیاستگذاری‌های دوره‌ی جمهوری اسلامی به گونه‌ای توجه شود که بتوان فارغ از ماهیت این کالاها/امکانات، نتیجه‌ی توزیع آنها در برقراری عدالت اجتماعی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی را به بوته‌ی آزمون گذاشت.

مضامین نهفته در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره)

بحث عدالت توزیعی در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) با نگاهی به مضامین نهفته در مکتب ایشان که از نظر لفظی هیچ شباهتی به این مفهوم ندارد، جالب توجه است. چراکه این مضامین از نظر محتوا، مباحثی که در تعریف عدالت توزیعی اشاره شد را به نحو کاملی به نمایش می‌گذارد. برخی از این مضامین نهفته که پس از کدگذاری اولیه و دسته‌بندی مضامین عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره) به آن دست یافتیم، عبارتند از: مستضعفین، پابرهنگان و کوخ‌نشینان. در ادامه‌ی این نوشتار، تلاش خواهد شد تا اجمالاً به توضیح و تفسیر این مضامین در منظومه‌ی فکری امام خمینی(ره) بپردازیم.

مفهوم‌بندی مستضعفین در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره)

تصور امام خمینی(ره) از ساختار اجتماعی جامعه یک تصور دوگانه‌ی مستضعف - مستکبر و فقیر - ثروتمند است که طی آن، جامعه به طبقات فرودست مستضعف و طبقات مستکبر و فرادست تقسیم شده است. در

این ساختار اجتماعی که طبقات بالادست و فرودست دارای منافع متعارض با همدیگر هستند، بالادستان قدرت تحمیل اراده‌ی خود را بر طبقات مستضعف دارند. هدف امام از مقایسه‌ی وضع طبقات بالادست و مستضعف این بود که قدرت مقایسه برای سنجش نابرابری اجتماعی را برای فرودستان فراهم کرده و خودآگاهی آنان را نسبت به محرومیت واقعی و احساس محرومیت نسبی افزایش دهد. از منظر ایشان، این یک اصل اسلامی است که هر مسلمانی باید به مسلمانان دیگر یاری کند. مستضعفین عمدتاً کسانی هستند که از جهت امکانات مادی و قدرت اقتصادی به وسیله‌ی حکومت‌های طاغوتی یا قطب‌های سرمایه‌داری به ضعف کشیده شده‌اند (حیدری‌خویی و همکاران، ۲۰۲۲: ۲۷۵-۲۷۴).

به باور یکی از نویسندگان، «مردم مستضعف، گرفتار ظلم و خفقان و همه نوع بارهای سنگین بدبختی هستند و در زنجیر جهل و ناآگاهی اسیر و گرفتارند. رسالت پیامبر خاتم رفع این‌گونه گرفتاری‌ها و اسارت‌ها و بدبختی‌هاست» (بهشتی، ۱۹۸۰ الف: ۴۸). «در نبرد مستکبر و مستضعف، که همان نبرد حق و باطل، شرک و توحید، و عدل و ظلم است، پیروزی با مستضعفان است» (بهشتی، ۱۹۸۰ ب: ۳۵). از دیدگاه آیات قرآن، دو گونه دسته‌بندی کلی برای طبقات وجود دارد: طبقات اعتقادی و اجتماعی. طبقات اعتقادی اختصاص به مقولاتی نظیر شرک و ایمان، فسق و تقوا دارد. در برابر، مفاهیم فقر، غنا، استکبار، استضعاف، ملأ، مترف، مسرف، رهبان، احبار به طبقات اجتماعی اشاره دارد که ناظر بر وضع اجتماعی می‌باشد. برخی آیات قرآن، وجود طبقات را امری ضروری و مقتضای جامعه و خواست خداوند دانسته که از آن گریزی نیست. اختلاف در خلقت (از نظر جسمی، قدرت، ضعف و نظایر این) انسان‌ها منجر به تفاوت افکار و افعال آنها شده و اختلاف در احساسات و احوالات آنان منجر به اختلاف در رفتارشان می‌شود و همین مسئله موجب برهم خوردن نظام اجتماعی و ظهور پدیده‌ی طبقات اجتماعی می‌شود. واژه‌ی مستضعف به مثابه‌ی یکی از طبقات اجتماعی مطرح شده در قرآن، در پنج آیه به شکل ساختار اسمی و جمع مستضعفین و مستضعفون آمده است (پیرچراغ، ۲۰۲۳: ۱۵۱).

یکی از کاربردهای استضعاف در تقابل با استکبار است. در این کاربرد، استضعاف بیان‌گر حالت ضعیف قراردادن کسی است. این کار از طریق تضعیف موقعیت یا توانایی فراهم می‌شود. تضعیف موقعیت بیان‌گر حاشیه‌رانی است. در این معنا، کسانی که باید در مصدر امور قرار داشته باشند، به حاشیه رانده، اجازه‌ی تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی نمی‌یابند (مهدیان‌فر، ۲۰۱۹: ۷۶). با تحلیل مضمون مستضعفین در منظومه‌ی فکری امام خمینی (ره)، می‌توان بدین نتیجه دست یافت که از نظر ایشان، همین معنا از مستضعفین مدنظر بوده و اشاره به گروهی مقاوم دارد که باید با تقویت آنان، به پیروزی و احقاق حقوق نادیده گرفته شده‌شان از جمله از طریق توزیع عادلانه‌ی مواهب اجتماعی کمک کرد. در تبیین این مسئله باید به زمینه‌های سیاسی-اجتماعی شکل‌گیری مضمون مستضعفین در مکتب فکری امام خمینی (ره) توجه نمود. سیاست‌های نوسازی پهلوی دوم و عدم تطبیق عقلایی این برنامه‌ها با فرهنگ جامعه، موجب برهم خوردن تعادل موجود و رشد ناموزون طبقات اجتماعی و گسترده‌تر شدن شکاف‌های طبقاتی شد. رژیم پهلوی با اتکاء بر رانت‌های موجود و تغذیه‌ی گروه حامیان از آن و محرومیت اکثریت جامعه، زمینه‌های رشد و فراگیرشدن جنبش

انقلابی مردم را با هدایت امام خمینی(ره)، فراهم کرد. امام زیرکانه با بهره‌برداری از زمینه‌های موجود در متن جامعه، بر مبنای مفاهیم دوگانه‌ی مستضعفین (اکثریت محرومین) و مستکبرین (طبقه‌ی اقلیت حاکم) به‌عنوان ژانرهایی که نشان‌گر واقعیت موجود بودند، مبادرت به توصیف وضعیت اجتماعی کرد (موسوی و همکاران، ۲۰۱۷: ۱۷).

یکی از پرتکرارترین مفاهیم در منظومه‌ی افکار امام، مفهوم مستضعفین است که در ادامه به‌چند مورد از این بیانات و تحلیل مضمون آن در رابطه با عدالت توزیعی اشاره خواهد شد. در مکتب فکری امام خمینی(ره)، تقابل مستضعفین و مستکبرین، یک مبارزه و نبرد جهانی است و لذا ایشان توصیه می‌کند که مستضعفین همه‌ی دنیا باهم متحد شده و وعده‌ی اسلام مبنی بر وراثت زمین برای مستضعفین را محقق کنند. از نظر امام، لازمه‌ی این کار، تشکیل «حزب مستضعفین» است که همان حزب‌الله بوده و همچنین الگوگیری از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران است که از نظر ایشان، با اتحاد مستضعفین حاصل شده است (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۹: ۲۸۰).

امام خمینی(ره) در فرازی که قرابت بیشتری با عدالت توزیعی دارد، خطاب به محتکران و گران‌فروشان توصیه می‌کند که انصاف را در رابطه با مستضعفین رعایت کنند. تلخی گرانی و احتکار، متوجه طبقه‌ی مستضعفین و عامه‌ی مردم محروم جامعه است. چرا که بار زحمات انقلاب بر دوش این گروه است و اظهار امیدواری می‌کند که با اقدامات جهاد سازندگی به مستضعفین و محرومین که در طول تاریخ محروم بودند، بیشتر رسیدگی شود (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۵: ۵۱۶). از نظر امام، باید در نگاه مستضعفین، حکومت به‌مثابه‌ی خدمتگزاری شناخته شود که در رابطه‌ای برادرانه در خدمت مردم است و شرط اجرای این مسئله هم اجرای قوانین اسلام و حذف خیال تعدی حکومت‌ها بر ملت‌ها و در نتیجه از بین رفتن مخالفت ملت‌ها با حکومت‌ها خواهد بود (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۷: ۱۱۷). امام خمینی(ره) خدمات دولت به مردم را از آثار حکومت مستضعفین و عدم رسیدگی به مسائل و مشکلات محرومان را از ویژگی‌های حکومت‌های اشرافی می‌داند. چرا که در حکومت‌های اشرافی به دلیل فاصله بین طبقه حاکم که از رفاه و آسایش برخوردار بوده‌اند با اقشار محروم جامعه، نوعی فاصله‌ی ادراکی از درک مشکلات وجود داشته است. از این‌رو، موجودیت طبقه‌ی مستضعف در حکومت پهلوی نادیده گرفته شد و لذا «تمام این روستاهای ایران تقریباً از همه مواهبی که باید به‌دست حکومت‌ها تحقق پیدا کند برای این روستاها و این دهات دور افتاده هیچ تحقیقی پیدا نکرد». امام در ادامه با اشاره به محرومیت‌های روستاهای کشور، از حکومت مستضعفین به کشور پس از پیروزی انقلاب اسلامی با عنوان نعمت بزرگ الهی یاد می‌کند. سپس ایشان با اشاره به خاستگاه اجتماعی مسئولان طراز اول کشور و تعلق آنان به اقشار مختلف جامعه، نتیجه و ویژگی آن را در قالب حکومت محرومین و مستضعفین به‌مثابه‌ی حکومتی مردمی، این می‌داند «که هم مجلسش می‌فهمد مستضعفین و محرومین یعنی چه، هم حکومت و وزرا می‌فهمند که یعنی چه، هم رئیس‌جمهور و رئیس مجلس‌اش می‌دانند که این محرومیت یعنی چه؛ برای این که خودشان لمس کرده‌اند، خودشان لمس محرومیت را کرده‌اند (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۸: ۲۷-۳۳).

امام خدمت به مستضعفان را مصداق طاعت الهی دانسته و معتقد است انتقاد از خدمت‌گزاران نباید موجب دل‌سردی آنان شده و در مقابل باید با انگیزه‌ای مضاعف در خدمت مستضعفین، محرومان و جنگ‌زدگان باشند (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۵: ۳۸۵). به‌طور کلی، از بررسی و تحلیل مضمون مفهوم مستضعفین در منظومه‌ی فکری امام خمینی(ره)، به این نتیجه می‌توان رسید که این مفهوم در دو معنای کلی در آراء و نظرات ایشان مطرح است. در معنای اول، مستضعفان عالم در برابر مستکبران جهانی است که اشاره به مبارزه‌ی جهانی بین این دو طبقه دارد که در اندیشه‌ی جهان‌وطنی نبردی جاری در طول تاریخ بوده است. اما در معنای دوم، امام اشاره به طبقه‌ی مستضعفین جامعه ایران به‌مثابه‌ی یکی از طبقات اصلی اجتماعی کشور دارد که به‌رغم محرومیت‌های تاریخی و رنج و مشقت‌های فراوان، بار اصلی مبارزه و پیروزی انقلاب را بر دوش کشیده‌اند و در واقع، نظام جمهوری اسلامی به‌مثابه‌ی ثمره‌ی مبارزات این گروه، همان حکومت مستضعفین است که وارثان زمین نامیده می‌شوند. این معنای دوم از مفهوم مستضعفین به موضوع پژوهش حاضر مربوط بوده و مورد تأکید است. امام خمینی(ره) در راستای اجرای عدالت توزیعی، توصیه‌ی اکیدی بر رسیدگی به مستضعفین دارد. یکی از نمونه‌های واضحی که امام به مسئولان کشور توصیه به رسیدگی به امور این گروه را داشته و به‌عنوان جمع‌بندی این مباحث می‌توان به آن اشاره کرد، پیامی است که امام به مناسبت افتتاح اولین دوره‌ی مجلس شورای اسلامی صادر و به نمایندگان توصیه‌هایی در این زمینه داشته است (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۲: ۳۶۴-۳۶۱).

مفهوم‌بندی پابرهنگان در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره)

پابرهنگان در قاموس فکری امام خمینی(ره)، معادلی فارسی برای مفهوم قرآنی مستضعفین است. در متون و آثار مکتوب و مهمی این واژه به‌کار رفته که به‌طور خاص منظور از آن لزوم رعایت عدالت توزیعی می‌باشد. یکی از این فرازها پیام به مسلمانان ایران و جهان و زائران بیت‌الله‌الحرام (برائت از مشرکان) در سال ۱۳۶۶ است. امام در این پیام تاریخی، یکی از مسائل بسیار مهم که به عهده‌ی علما و فقها است را مقابله‌ی جدی با دو فرهنگ ظالمانه و منحط اقتصادی شرق و غرب می‌داند. هر چند از نظر ایشان، این فرهنگ‌ها به اندازه‌ای در بین همه‌ی ملت‌های جهان با آثار نامطلوب خود ریشه دوانده که اکثریت مردم را محروم از منابع خود کرده و منتج به فقر گسترده بین آنان شده، اما «این به‌عهده‌ی علمای اسلام و محققین و کارشناسان اسلامی است که برای جایگزین کردن سیستم ناصحیح اقتصاد حاکم بر جهان اسلام، طرح‌ها و برنامه‌های سازنده و دربرگیرنده‌ی منافع محرومین و پابرهنگ‌ها را ارائه دهند و جهان مستضعفین و مسلمین را از تنگنا و فقر معیشت به درآورند». البته اجرای برنامه‌های اقتصادی اسلام، بدون حاکمیت همه‌جانبه‌ی آن میسر نبوده و ریشه‌کن کردن آثار سوء و مخرب آن، بعد از استقرار نظام عدل و حکومت اسلامی همچون جمهوری اسلامی ایران نیازمند به‌زمان باشد، اما ارائه‌ی طرح‌ها و تبیین جهت‌گیری اقتصادی اسلام در راستای حفظ منافع محرومان و گسترش مشارکت عمومی آنان و مبارزه‌ی اسلام با زراندوزان، بزرگ‌ترین هدیه و بشارت آزادی انسان از اسارت فقر و تهی‌دستی به‌شمار می‌رود. اعلام این مسئله که صاحبان مال و

منال در حکومت اسلامی هیچ امتیازی بر فقرا نداشته و ابداً اولویتی به آنان تعلق نخواهد گرفت، مسلماً راه شکوفایی و پرورش استعدادهاى خفته و سرکوب شده‌ی پابرهنگان را فراهم می‌کند. بیان این مطلب که ثروتمندان هرگز به سبب تمکن مالی، نباید در حکومت و حکمرانان کشور اسلامی نفوذ کرده و مال و ثروت خود را بهانه فخرفروشی و مباحثات قرار داده و به فقرا و مستمندان و زحمتکشان، افکار و خواسته‌های خود را تحمیل کنند. این مسئله بزرگ‌ترین عامل تعاون و دخالت دادن مردم در امور و گرایش آنان به اخلاق کریمه و ارزش‌های متعالی و فرار از تملق‌گویی‌ها شده و حتی بعضی از ثروتمندان را از این‌که تصور کنند که مال و امکاناتشان دلیل اعتبار آنان در پیشگاه خداست متنبه می‌کند. باید این واقعیت که در حکومت اسلامی بهای بیشتر و فزون‌تر از آن کسی است که تقوا داشته باشد، بیان شود. همه‌ی کارگزاران و رهبران و روحانیون نظام و حکومت عدل موظفند که با فقرا و مستمندان و پابرهنگ‌ها بیشتر در ارتباط باشند. چرا که در کنار مستمندان و پابرهنگ‌ها بودن و خود را در عرض آنان دانستن، افتخار بزرگی است که نصیب اولیا شده و عملاً به شبهات و القائات خاتمه می‌دهد. امام خمینی(ره) اظهار امیدواری می‌کند که در جمهوری اسلامی ایران، اساس این تفکر و بینش در حال پیاده شدن است. به‌گفته‌ی امام، مسئولان کشور ایران به‌رغم محاصرات شدید اقتصادی و کمبود درآمدها، تمامی تلاش خود را صرف فقرزدایی از جامعه کرده و همه‌ی آرمان ملت و دولت کشور ما است که روزی فقر و تهیدستی از جامعه رخت بربندد و مردم از رفاه در زندگی مادی و معنوی برخوردار باشند. امام خمینی(ره) از پشت کردن به دفاع از محرومان و روی آوردن به حمایت از سرمایه‌داران و ثروتمندان هشدار می‌دهد. حمایت از پابرهنگان از افتخارات و برکات کشور، انقلاب و روحانیت ما است که شعار دفاع از حقوق مستضعفان را زنده کرده است. از آنجا که محرومیت‌زدایی، عقیده و راه و رسم زندگی ما است، جهان‌خواران در این مورد هم ما را آرام نگذاشته‌اند و برای ناتوان ساختن دولت و دست‌اندرکاران کشور ما حلقه‌های محاصره را تنگ‌تر کرده و بغض و کینه و ترس و وحشت خود را در این حرکت مردمی و تاریخی تا مرز هزاران توطئه سیاسی - اقتصادی ظاهر ساخته‌اند و از گرایش و روح اقتصادی اسلام به سوی حمایت از پابرهنگان در هراس بوده و به‌طور مسلم هر میزان که کشور ما به سوی فقرزدایی و دفاع از محرومان حرکت کند، امید جهان‌خواران از ما منقطع و گرایش ملت‌های جهان به اسلام زیاده‌تر شده و روحانیت باید به این اصل توجه عمیق داشته باشند و افتخار تاریخی و بیش از هزار ساله‌ی پناهگاهی محرومان را برای خود حفظ کرده و به سایر مسئولان و مردم توصیه کنند که ما نباید گرایش و توجه بی‌شائبه‌ی محرومان را به انقلاب اسلامی و حمایت بی‌دریغ آنان را از اسلام فراموش کرده و بدون جواب گذاریم (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۲۰: ۳۴۲-۳۳۹؛ خمینی، ۲۰۰۹: ۵۸۸-۵۸۷).

مفهوم‌بندی کوخ‌نشینان در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی(ره)

کوخ‌نشین نیز مفهومی است مترادف با پابرهنگان و مستضعفین که در قالب دوگانه‌ی کاخ‌نشینان/ کوخ‌نشینان در مکتب امام خمینی(ره) مورد استفاده قرار گرفته که مضمون نهفته‌ی آن به بحث لزوم ایجاد عدالت توزیعی در جامعه اشاره دارد. ایشان در کتاب ولایت فقیه در قالب لزوم نجات مردم مظلوم و محروم،

نابرابری‌های اجتماعی را ناشی از برنامه‌های استعمارگران به دست عمال سیاسی خود می‌داند. از نظر امام، استعمارگران توسط عمال سیاسی خود بر مردم مسلط شده‌اند و نظامات اقتصادی ظالمانه‌ای را تحمیل کرده‌اند و در اثر آن مردم به دو دسته ظالم و مظلوم تقسیم شده‌اند. از همین رو، در یک سو میلیون‌ها مسلمان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ قرار گرفته است و در سوی دیگر، اقلیت‌هایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی که عیاش و هرزه‌گرد و فاسدند (خمینی، ۱۹۷۸: ۴۵-۴۲).

امام خمینی (ره)، با نگاهی ایجابی به مسئله‌ی کوخ‌نشینی، بسیاری از پیشرفت‌ها در زندگی بشر را ناشی از کوخ‌نشینی و محرومیت‌ها می‌داند (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۷: ۳۷۴). امام خمینی (ره)، خواست دشمنان را نیز عدم رسیدگی به محرومان و کوخ‌نشینان می‌داند، در حالی که یکی از اهداف اصلی نظام جمهوری اسلامی خدمت‌رسانی به اقشار محروم است. از نگاه مخالفان و دشمنان انقلاب اسلامی، ایرانی را می‌خواهند که «سرپرستش مظلومان را غارت کند و جیب آنان را پر کند و سرمایه‌هایش در خدمت طبقات مرفه و بالانشین باشد و مستمندان و کوخ‌نشینان در فقر و محرومیت بسوزند و هیچ‌کس به فکر آنان نباشد» (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۹: ۱۵۰).

مضامین فراگیر در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی (ره)

مضامین فراگیر عدالت توزیعی در واقع یافته‌های این پژوهش هستند. در این مجال بایستی با رعایت جانب اختصار توضیحی از مضامین فراگیری که در تحلیل مضمون عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی (ره) به دست آمده ارائه کنیم. دو مضمون فراگیر شامل عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی (ره) در این رابطه قابل استخراج است که در سطور ذیل گزارش مختصری از هر یک از آنها ارائه خواهد شد.

عدالت اجتماعی در تحلیل مضمون مکتب امام خمینی (ره)

برخی نویسندگان عدالت اجتماعی را مترادف با عدالت اقتصادی دانسته و به مفهوم عدالت توزیعی فرو می‌کاهند. چرا که عدالت اجتماعی ایده‌ای ثابت و متعین نیست که نزد مدافعان و کاربران آن، همه‌جا به یک تلقی منظور شود. تصویری عام و مشترک از عدالت اجتماعی وجود ندارد، بلکه نظریه‌های مختلفی با عنوان عدالت اجتماعی صورت‌بندی شده است. به‌طور کلی برخی از نویسندگان بر این باورند که عدالت اجتماعی شامل‌تر و جامع‌تر از مفهوم عدالت توزیعی است و مفهوم اخیر بخشی از ایده‌ی عدالت اجتماعی را پوشش می‌دهد. از این رو، رابطه‌ی این دو عموم و خصوص مطلق است و هر نظریه‌ای درباره‌ی عدالت توزیعی ناگزیر داخل حریم عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد. برداشت از عدالت توزیعی درگیر تحول و بسط تاریخی و تغییرات اجتماعی و در نتیجه گستردگی دایره‌ی مفهومی آن شده و اموری مانند رفع فقر، گسترش رفاه و جبران آلام و ضررهایی که مسئولیت اخلاقی آنها متوجه افراد و اقشار کم‌برخوردار نیست، همگی در نظریه‌های معاصر عدالت توزیعی پوشش داده می‌شود؛ اما گستره‌ی تحولات فکری، سیاسی و فرهنگی به‌گونه‌ای است که دامنه‌ی مطالبات عدالت‌خواهانه در قالب عدالت توزیعی محدود نمی‌شود و عدالت‌خواهی

اجتماعی، ابعادی فراتر از توزیع عادلانه‌ی خیرها، مواهب و امکانات پیدا می‌کند (واعظی، ۲۰۲۱: ۱۶-۱۴). امام خمینی(ره)، با این‌که توجه خاصی به عدالت اجتماعی داشت، اما تعریف مشخصی از آن ارائه نکرده، بلکه با توجه به ابعاد گسترده‌ی عدالت اجتماعی در موقعیت‌های گوناگون آن را به‌کار برده و در هر موقعیت معنای متناسب با آن را لحاظ نموده (اکبری مالستانی، ۲۰۰۹: ۵۲) که به بررسی آن می‌پردازیم.

از نظر امام خمینی(ره)، حکومت، عدالت و شکوفایی معنویات در یک راستا قرار گرفته و انبیاء نیز مأموریت داشته‌اند تا بشر را از این گذرگاه به مقصود نهایی خلقت راهنمایی کنند. البته امام این وظیفه را تنها متوجه دولت ندانسته، بلکه آحاد ملت را موظف می‌داند تا با دولت اسلامی همکاری کنند. هر چند از نظر ایشان، یکی از موانع این راه را اختلاف بین مسئولان دانسته و نسبت به آن هشدار می‌دهد (متقی‌راد، ۱۹۹۹: ۲۱-۲۰). البته امام خمینی(ره)، افزون بر تأکید بر توزیع عادلانه‌ی ثروت‌ها و امکانات جامعه، به توزیع صحیح و عادلانه‌ی مناصب، برابری انسان‌ها، رفتار عادلانه‌ی حکومت با مردم و مسائلی از این دست بسیار اهمیت می‌داد. توجه به مسئله‌ی قسط و عدالت در جامعه و نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی در منظومه‌ی فکری امام، نشان‌دهنده‌ی این امر است که ایشان عدالت را نه صرفاً ملکه یا فضیلتی فردی بلکه خصلت و حالتی اجتماعی می‌داند. در این نگرش، عدالت ویژگی قوانین سیاسی و اجتماعی و همچنین خصلت گروه‌ها و نهادهای اجتماعی، سیاسی و مهم‌تر از آن ویژگی جامعه‌ی انسانی است. برخی از مهم‌ترین شاخص‌های عدالت اجتماعی در دیدگاه امام در حوزه‌های مختلف، عبارتند از: «برابری در مقابل قانون» و «برابری فرصت‌های اجتماعی و سیاسی». امام خمینی(ره) به دفعات بر لزوم برابری همه در مقابل قانون، لزوم قضاوت عادلانه، وضع قوانین عادلانه، تأمین حقوق اقشار مختلف از جمله زنان و کارگران، تأمین زمینه‌ی مشارکت سیاسی طبقات مختلف، حفظ حقوق اقلیت‌های مذهبی و نظایر این تأکید دارد. همچنین می‌توان مهم‌ترین شاخص عدالت در حوزه‌ی اقتصادی را «رفع نیازهای اساسی همه‌ی قشرهای جامعه» به‌ویژه طبقات محروم برشمرد؛ به‌گونه‌ای که در این حوزه معمولاً عدالت اجتماعی با مفاهیمی مانند محرومیت، فقر و طبقات مستضعف همراه است. در واقع، عدالت در حوزه‌ی اقتصادی با رفع محرومیت‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم ارتباط نزدیکی دارد (کریمی فیروزجایی و نعیمی، ۲۰۱۷: ۱۳۳-۱۳۲).

در مکتب امام خمینی(ره)، بُعد مادی عدالت هم با هدف غایی آن مرتبط است. از همین‌رو، برای امام، هر نوع عدالتی با هر نوع ابزاری مطلوب نیست. عدالتی مطلوب است که از مسیر مشروع و قانونی کسب شده باشد. به باور بعضی از نویسندگان، برخی از مهم‌ترین راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی از منظر امام خمینی(ره)، عبارتند از: ۱- تقویت بنیادهای نظام اسلامی؛ ۲- عادلانه ساختن قوانین؛ ۳- سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی؛ ۴- ایجاد نهادهای قضایی عادلانه؛ ۵- مهار درونی و اندیشه‌ای. همراهی و همدلی کارگزاران با مردم عادی نقشی اساسی در گسترش عدالت اجتماعی دارد. زندگی حاکمان و کارگزاران در وضعیتی متفاوت با سبک زندگی مردم و ایجاد دیوار حائل میان خود و سایر طبقات جامعه، آنان را نسبت به عدالت اجتماعی بی‌پروا می‌سازد؛ به‌خصوص آن‌که برای کارگزاران حصارهای محافظت از اجرای قانون و فرار از

عدالت اجتماعی نیز وجود داشته باشد؛ چرا که این کار مانع درک شناختی و احساسی از مشکلات ناشی از بی‌عدالتی است (فصیحی، ۲۰۲۳: ۸۰-۷۷).

از نظر امام خمینی (ره)، اجرای قوانین بر اساس معیارهای عدالت و حق و انصاف با هدف جلوگیری از فساد و انواع کج‌روی‌ها امری نیست که دارای تاریخ انقضا بوده یا متعلق به دوره‌ی خاصی باشد. از این‌رو، عدالت اجتماعی به مفهوم امروزی منافاتی با آموزه‌های اسلام در طول تاریخ نداشته و اتهام مخالفت با مفاهیم نوآیین، اتهامی ابلهانه‌ای بیش نیست (خمینی، ۲۰۱۴: ۲۲-۲۱). امام خمینی (ره)، از نشانه‌های حکومت مردمی را تحقق عدالت اجتماعی، برخورداری از رفاه، آزادی به معنای سالم آن و متعلق دانستن مردم و کشور به یکدیگر ذکر کرده است (خمینی، ۲۰۰۶: ج ۷: ۵۲۹). امام خمینی (ره) در حوزه‌ی عدالت اجتماعی و خدمت به طبقات محروم، مسئولیتی تاریخی را متوجه جامعه‌ی روحانیت دانسته و عدول از آن را به هر دلیلی، خیانت به اسلام و مسلمین قلمداد می‌کند (خمینی، ۲۰۰۶: ج ۳۱: ۱۰۰-۹۹). برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه، امام معتقد است که باید اهتمام به امور مسلمین صورت بگیرد و این کار نه از راه نماز خواندن، بلکه از راه پرداختن به امور سیاسی و اجتماعی آنان فدا شدن فرد برای جامعه به اقتضای انبیا حاصل می‌شود؛ چرا که جدیت در امور از اسباب قیام به قسط و برپایی عدالت اجتماعی است (خمینی، ۲۰۰۶: ج ۱۵: ۲۱۳-۲۱۲؛ خمینی، ۲۰۱۰: ۶۲-۶۳).

عدالت توزیعی در تحلیل مضمون مکتب امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره)، در مسائل اجتماعی به توزیع عادلانه‌ی منابع، ثروت‌ها امکانات اقتصادی جامعه توجه داشته، و بر مبنای چنین نگرشی به عدالت و ارتباط آن با آزادی و اختیار انسان، مبارزه‌ی سرسختانه با هرگونه جباریت و استبداد و ستم و نفی حقوق بندگان خدا را در سرلوحه‌ی زندگی خویش قرار داده و بر حمایت از محرومان و مستضعفان جامعه و نفی شکاف طبقاتی اصرار داشت؛ به‌طوری‌که با تکیه بر رعایت اصل حد وسط و نفی هرگونه افراط و تفریط، دیدگاه متوازی در خصوص عدالت توزیعی که عمده‌تاً شامل حوزه‌ی اقتصاد می‌شود، مطرح ساخت. امام خمینی (ره)، میزان بهره‌مندی افراد را از منابع اقتصادی جامعه تابع استعدادها، توان، شایستگی و لیاقت آنها با رعایت حمایت از اقشار مستضعف قرار داده و از همین‌رو، با علل و عوامل بی‌عدالتی در جوامع مانند استعمار، استبداد، استکبار و فقر به مبارزه برخاست. امام از یک‌طرف، با نفی شکاف طبقاتی و حمایت از اقشار مستضعف و محروم جامعه و از طرف دیگر با حمایت از عقل و اختیار انسان، همان‌طور که آزادی بی‌حد و حصر لیبرالی را که موجب ظلم به طبقات و اقشار محروم جامعه شده، رد کرده، گرایش برابری‌گرایانه‌ی مطلق سوسیالیستی را هم نمی‌پذیرد. از منظر ایشان، بی‌عدالتی که امری عرضی در جوامع بشری است و به ذات انسان‌ها و ماهیت جوامع مربوط نمی‌شود، قابل رفع است. لذا می‌توان بر مبنای عدالت، زندگی متوسطی را ایجاد کرد که بدون شکاف‌های طبقاتی، اقتصادی و اجتماعی بوده یا در سطح حداقل باشد. بدین معنا که با افزایش رفاه طبقات پایین‌تر جامعه و متعادل کردن امکانات اقشار بسیار مرفه به سمت سطح متوسط حرکت کرد (جمشیدی، ۲۰۰۱: ۴۹۷-۴۹۶).

یکی از عرصه‌های اساسی که عدالت توزیعی با آن گره خورده، عرصه‌ی اقتصادی زندگی بشر است. از نظر امام خمینی(ره)، عدالت در عرصه‌ی اقتصادی، به معنای گرفتن حق مشروع داراییان و جلوگیری از پیشرفت یا تلاش مالکان ثروت و دارایی یا به معنای توزیع فقر نیست، بلکه به معنای ریشه‌کن ساختن فقر در کوتاه‌مدت از طریق توزیع متوازن ثروت ملی و ارتقای ظرفیت‌های مردم است. از بیانات امام در رابطه با عدالت اقتصادی و اجتماعی این گونه برداشت می‌شود که از نظر ایشان، محوریت درآمد مهم است، اما باید عنایت داشت که عمق فرمایش ایشان این است که در کنار عدالت توزیعی، باید تمرکز اصلی بر پرورش قابلیت‌های وجودی انسان بوده و گلوگاه‌های تولید نابرابری و بی‌عدالتی مسدود شود. آنچه در دنیای کنونی نابرابری ایجاد می‌کند، نامتوازن بودن پرورش ظرفیت‌ها و قابلیت‌های وجودی انسان است و قرار دادن نقطه‌ی ثقل بر پرورش ظرفیت‌های مختلف انسان و تربیت انسان عادل و عدالت‌خواه با توزیع عادلانه‌ی امکانات و خدمات عمومی قابل جمع است. در واقع، از نظر امام خمینی(ره)، این نکته به نیکی قابل استفاده است که باید ظرفیت‌های مردم به گونه‌ای پرورش یابد که خود بتوانند نیازمندی‌هایشان را به بهترین وجه تأمین نمایند. اما تا رسیدن به آن شرایط و حل مشکلات موجود، دولت باید از طریق توزیع عادلانه‌ی امکانات مشکلات را حل کند. همچنین در توزیع امکانات فرصت‌ساز و پرورش ظرفیت‌های انسان باید عدالت رعایت شود (فصیحی، ۲۰۲۳: ۷۷-۷۸: ۸۲).

امام خمینی(ره) معتقد است اسلام با اختلاف طبقاتی مخالف است و در صورت پیاده شدن اسلام اهل بیت(ع)، حاکمان ستم‌گر «نمی‌توانند دیگر کاخ داشته باشند و آن مسائل مردم در آن کوخ‌ها باشند؛ و آنها در آن کاخ‌های با عظمت باشند، که بعد از این که بعضی‌شان مردند، طلاهایشان را با کلنگ می‌شکستند و تقسیم می‌کردند! اسلام یک همچون عنوان سرمایه‌داری به آن معنایی که هست نمی‌پذیرد، اسلام قواعد دارد. آنها هم نمی‌خواستند آن‌طور باشد» (خمینی، ۲۰۱۳: ۳). از نظر امام، اسلام در هر حال به فکر رفاه همه‌ی مردم با توجه ویژه به مستمندان و ضعیفان است. دولت اسلامی موظف است به افراد از کارافتاده و مستمند به طرق مقتضی کمک کرده و متناسب با نیازهای اولیه معاش آنها را تأمین کند. البته برای کسانی که به هر طریقی قادر به کار هستند ولی سرمایه و ابزار کار ندارند، باید تدبیر دیگری اندیشیده و آنان را وادار به کار نماید (خمینی، ۲۰۱۳، ج ۹: ۵۰).

امام خمینی(ره) پیاده شدن اسلام و استقرار جمهوری اسلامی را موجب رسیدن همه‌ی اقشار، به‌ویژه مستضعفین به حقوق حقه‌ی خود، ریشه‌کنی ظلم و جور و دست‌یابی همه‌ی اقشار ملت به استقلال، آزادی، رفاه و عدالت الهی می‌داند (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۶: ۵۲۵). امام در فاصله کوتاهی پس از پیروزی انقلاب نسبت به خطر فاصله‌ی طبقاتی خطاب به طبقه‌ی سرمایه‌دار اعلام خطر کرده و همگان را از تکرار مسائل زمان طاغوت برحذر داشته و معتقد است که یأس از اسلام منجر به خطر می‌شود که در آن صورت همگان به‌ویژه طبقه‌ی سرمایه‌دار متضرر خواهند شد، هشدار می‌دهد. البته امام اخطار می‌کند که اگر طبقه‌ی مرفه خود در راستای کاهش فاصله‌ی طبقاتی اقدام نکنند از جانب حکومت با آنها برخورد خواهد شد (خمینی، ۲۰۰۶، ج ۱۰: ۳۴۸-۳۴۷).

با توجه به توضیحاتی که در اینجا از تحلیل مضمون عدالت توزیعی در جریان احیاء دینی با تأکید بر مکتب امام خمینی (ره) صورت گرفت، می‌توان این نتیجه را گرفت که اسلام و به تبع آن امام خمینی (ره) نه قائل به شیوه‌های سرمایه‌داری در حوزه‌ی منابع و ثروت‌های جامعه هستند و نه برابری مطلق، مطابق با آموزه‌های کمونیسم را قبول دارند. بلکه حالتی متوازن و بینابین و قول امام «حد وسط» را برگزیده و بر آن در اثنای مختلف تأکید کرده است (خمینی، ۲۰۱۴: ۸۲-۸۰). در پایان این نوشتار، ارتباط مضامین نهفته و فراگیر با تأکید بر نقش مضامین پایه‌ای و سازمان‌دهنده در آرای امام خمینی (ره) در جدول ذیل به اختصار بیان شده است.

جدول ۱: شبکه‌ی مضامین عدالت توزیعی در مکتب امام خمینی (ره)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین نهفته	مضامین فراگیر
۱	چیستی عدالت	عدالت به‌مثابه‌ی هدف بعثت	مفهوم‌بندی	عدالت اجتماعی
۲	گزاره‌های عدالت	انبیاء	مستضعفین	
۳	موضوع عدالت	جایگاه عدالت در اسلام	مفهوم‌بندی پابرهنگان	عدالت توزیعی
۴	الزامات عدالت	نقش حکومت اسلامی در تحقق عدالت اجتماعی		
۵	ظلم‌ستیزی	نقش عدالت در شکل‌دهی به ارکان نظام سیاسی و اجتماعی	مفهوم‌بندی کوخ‌نشینان	
۶	اخلاقی بودن عدالت			

نتیجه‌گیری

در تعریفی کلی از عدالت اجتماعی گفته شد که این مقوله ناظر بر توزیع خیرهای عمومی شامل مواهب مادی و غیرمادی می‌شود. اما از آنجا که امروزه ریشه‌ی بسیاری از خیرهای عمومی که در نگاه اول وجه مادی ندارند نیز به مسائل اقتصادی و مادی برمی‌گردد؛ برای نمونه می‌توان به مسئله‌ی آموزش در جوامع مختلف اشاره کرد که در نگاه نخست کالایی فرهنگی بوده و آن‌چنان در عدالت اجتماعی مؤثر نیست، اما با توجه به تأثیر آموزش در کاستن از نابرابری‌های اجتماعی، توزیع عادلانه‌ی آن بسیار مهم است، چرا که پیامدهای اقتصادی مهمی دارد. در این نوشتار، تلاش شد ضمن توجه به برخی تفاوت‌ها بین عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی و نسبت اعم و اخص بین این دوگانه، برای جمع‌بندی این بحث توجه شود که برداشت‌هایی از عدالت اجتماعی در این پژوهش، مطمح نظر است که ناظر به مواهب خیرها و مواهب اجتماعی بود و با مفهوم عدالت توزیعی این‌همانی دارد. علت اتخاذ این رویکرد نیز این است که امام خمینی (ره) و سایر متفکران جریان احیاء دینی، وقتی در مضمون عدالت توزیعی صحبت کرده‌اند از واژه‌ی عدالت اجتماعی البته با در نظر داشتن همان تعریف استفاده کرده‌اند و ناگزیر در تحلیل مضمون بایستی به این نکات توجه

می‌شد. اهمیت تعریف امام از عدالت اجتماعی در این است که راهکار تحقق آن را به صورت عملی و با تفسیری قرآنی بیان کرده و به سان نقشه‌ای عملیاتی مسیر را پیش روی مسلمان متعهد به آرمان عدالت اجتماعی باز می‌کند. می‌توان گفت که عدالت توزیعی به مثابه‌ی ارزشی معنوی که ضمن پرداختن به مسائل مادی مانند رسیدگی به مستضعفان و محروم در قاموس فکری امام خمینی (ره) همواره وجود داشته و تلاش ایشان مبتنی بر این بوده که برداشتی جامع از این مفهوم ارائه دهد که هر دو بُعد مادی و معنوی این ارزش الهی را پوشش دهد. امام کلیاتی در خصوص چگونگی برقراری عدالت توزیعی شامل شکل‌گیری حکومت عدل توسط حاکمانی عادل به عنوان مقدمه‌ی برپایی عدالت را طرح کرده است. با این حال، جزئیات چگونگی رسیدگی و ایفای مسئولیت اجتماعی دولت و ملت در قبال مستضعفان و محرومان جامعه به مثابه‌ی قشر اصلی هدف این سیاست را هم در قالب گزاره‌هایی مطرح کرده که تحت عنوان عدالت توزیعی در این مقاله به آن اشاره شد.

References

- Agha Nazari, Hassan (2014). "Economic Justice from the Perspective of Plato, Aristotle and Islam," in *Economic Justice from the Perspective of Islam*, edited by Seyyed Hossein Mirmoezi, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization in cooperation with Soroush Publications. (In Persian)
- Akhavan Kazemi, Bahram (2002). *Justice in the Political System of Islam*, Tehran: Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought. (In Persian)
- Offe, Klaus et al. (2021). *The Welfare State: Perspectives from the Left and Right*, translated by Reza Omid and Zohreh Soroushfar, Tehran: Shiraz Publishing, Our Book. (In Persian)
- Akbari Malestani, Ramadan (2009), "Social Justice in the Thought of Imam Khomeini (RA)," *Huzoor Quarterly*, Issue 69, summer, 48-73. (In Persian)
- Baratalipour, Mehdi (2008). *The Structure of Society and the Religious State: A Reflection on Imam Khomeini's Political Thought*, Hamedan: Bu-Ali Sina University, Faculty of Economics and Social Sciences. (In Persian)
- Beheshti, Ahmad (1980). "A Study on the Oppressed: The Role of the Awakeners of History," *Lessons from the School of Islam*, Year 20, Issue 12, Marc, 47-51. (In Persian)
- Beheshti, Ahmad (1980b). "A Study on the Oppressed: The End and Destiny of the Oppressed," *Lessons from the School of Islam*, Year 20, Issue 10, January, 35-40. (In Persian)
- Pircheragh, Mohammad Reza (2023). "A semantic approach to the oppressed and their social recognition with an emphasis on their semantic contrasts in the Quran", Bi-

Quarterly Journal of Interpretation, Year 10, Volume 2, Issue 20, Fall and Winter, 149-188. (In Persian)

— Jamshidi, Mohammad Hossein (2002). *The Theory of Justice from the Perspective of Farabi, Imam Khomeini and Martyr Sadr*, Tehran: Research Office, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute Publications. (In Persian)

— Heidari Khoei, Amir et al. (2022). “Principles of Political Justice in the Thought of Imam Khomeini and John Rawls”, Bi-Quarterly Journal of Iranian Islamic Political Research, Year 10, Issue 22, fall and Winter, 251-281. (In Persian)

— Khadouri, Majid (2015). *Muslim Perception of Justice*, translated by Mustafa Younesi and Samad Zahiri, Qom: Mofid University Publications. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (1978). *Velayat-e-Faqih (Islamic Government)*, Tehran: Amir Kabir Publications. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2006). *Imam's Page: Collection of Imam Khomeini's Works: (Statements, Messages, Interviews, Rulings, Sharia Permissions and Letters) (Indexes)*, (22 volumes), Fourth Edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2007). *Weakness and Arrogance from the Perspective of Imam Khomeini – Explanation of thematic works (40th Office)*, 5th edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2009). *The Religion of the Islamic Revolution: A Selection of Imam Khomeini's Thoughts and Opinions*, Volume 2, Third Edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2010). *The Religion of the Islamic Revolution: A Selection of Imam Khomeini's Thoughts and Opinions*, Volume 1, Fifth Edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2013). *Economics in the Thought of Imam Khomeini - An Explanation of Subjective Works (Office of the Forty-Sixth)*, Third Edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Khomeini, Seyyed Ruhollah (2014). *Imam Khomeini's Political-Divine Testament*, fifty-second edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

— Zibakalam, Sadegh and Javad Haqgo (2011). “The Expediency Discernment Assembly; The Result of the Rationality Governing the Conduct of Imam Khomeini (RA)”, Siasat Quarterly, Volume 41, Issue 2, summer, 143-160. (In Persian)

— Shamkhani, Ali (2002). *Secondary analysis of the findings of the national survey of Iranian values and attitudes: social stability and the distribution crisis*, Bija: Ministry of Culture and Islamic Guidance: National Projects Office. (In Persian)

— Tabatabaei, Seyyed Javad (2011). *Ibn Khaldun and Social Sciences: Discourse in Conditions of Refusal of Sciences in Islamic Civilization*, Tehran: Sales Publishing. (In Persian)

-
- Arabi, Seyyed Hadi (2019). *Theories of Distributive Justice*, second edition, Qom: Seminary and University Research Institute Publications. (In Persian)
 - Fasihi, Amanullah (2023). "The Position of the People in Imam Khomeini's Theory of "Social Justice"", Marafatt Cultural and Social, Year 15, Issue 1, Serial 57, winter, 65-84. (In Persian)
 - Flyshaker, Samuel (2018). *A Brief History of Distributive Justice*, translated by Majid Amini, Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
 - Fairhi, Davud (2010). *Religion and State in the Modern Era: Islamic State and the Products of Political Thought*, Volume 1, Tehran: Rokhdad Nou. (In Persian)
 - Quraishi, Fardin (2005). *Reconstruction of Religious Thought in Iran: Writing and Explaining the Dominant Currents*, Tehran: Qaseeda-Sara Publications. (In Persian)
 - Karimi Firouzjaei, Ali and Farahnaz Naeimi (2017). "Analysis of Social Justice Discourse from Imam Khomeini's Perspective Based on Van Leeuwen's Sociological-Semantic Approach", *Matin Research Journal*, Year 19, Issue 74, Spring, 129-150. (In Persian)
 - Kamali, Yahya (2018). "Content Analysis Methodology and Its Application in Public Policy Studies", *Scientific-Research Quarterly Journal of Public Policy*, Volume 4, Issue 2, summer, 189-208. (In Persian)
 - Lashkari, Alireza (2015). *Fundamentals of Social Justice in Islam*, Qom: Seminary and University Research Center. (In Persian)
 - Mottaqi Rad, Mohammad Reza (1999). "Goals and Practical Solutions for Social Justice from the Perspective of Imam Khomeini (RA)", *Insight of the Azad University*, Year 8, No. 19 and 20, 18-33. (In Persian)
 - Mousavi, Seyyed Sadr al-Din et al. (2017). "Explanation of the dual concepts (the oppressed – the arrogant) in Imam Khomeini's intellectual system and the identification of the discourse of the Islamic Revolution of Iran", *Quarterly Journal of Political Thought in Islam*, Volume 4, Issue 13, Autumn, 7-36. (In Persian)
 - Mahdianfar, Reza (2019). "Arrogance and Weakness in the Quran", *Marefat*, Year 28, Issue 8, 263, November, 75-86. (In Persian)
 - Vaezi, Ahmad (2021). "Social Justice and Its Relation to Distributive Justice", *Political Science Quarterly*, Year 24, Issue 95, Fall, 7-24. (In Persian)
 - Walzer, Michael (2010 a). *Spheres of Justice: In Defense of Pluralism and Equality*, translated by Saleh Najafi, Tehran, and Third Press. (In Persian)
 - Walzer, Michael (2010 b). *Fat and Thin: The Origin of Moral Norms*, translated by Seyyed Sadeq Haghighat and Morteza Bahrani, Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. (In Persian)
 - Hofe, Otfried (2004). *On Justice: Philosophical Perspectives*, translated by Amir Tabari, Tehran: Akhtaran Publishing House. (In Persian)
 - Yaghoubi, Dariush (2009). *Iranians' understanding of justice*, Tehran: Sociologists' Publications. (In Persian)
 - Boyatzis, R. E. (1998). "Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development". Thousand Oaks, CA: Sage.

-
- Braun, V. and Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). 77-101.
 - Braun, V. & Clarke, V. (2012). "Thematic analysis", In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Eds), *APA handbook of research methods in psychology*, Vol. 2: Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological, 57-71.
 - Taylor, G. W., & Ussher, J. M. (2001). "Making sense of S&M: A discourse analytic account", *Sexualities*, 4(3), 293-314.