Research Letter of Political Science
Winter 2023, Volume XVIII, Number 1, pp.7-46

Research Paper

The Conceptual Position of "Right and Good" in the Dominant Discourses in the Islamic Republic

Afshin Habibzadeh [1] ***Reza Akbari Nouri** [2] **Seyed Khodayar Mortazavi** [3]

1. Ph.D. student in Political Science, Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Assistant Professor, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
3. Assistant Professor, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

DOI: 10.22034/ipsa.2023.476
Receive Date: 01 October 2022
Revise Date: 13 December 2022
Accept Date: 07 January 2023

©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Extended Abstract

Introduction

Tension and duality distinctions are the characteristics of human societies. Since a group is formed with certain beliefs, it creates a dual distinction between itself and the other. The number of these dualities is wide depending on which point of view it is explained and under what conditions it is created. According to environmental requirements, avoiding others or fight others has various roots and forms. Sometimes having social or class roots, sometimes cultural or economic and sometimes political. These bipolar can regulate the specific social life system.

An important question that is raised in the discussions of political philosophy and regarding the bipolarity of good and right is whether an external basis is necessary to measure the rightness and wrongness of a person's behavior and actions, or is the standard of behavior and actions based on the goal that one seeks? Because the answer to this question can create two different social systems and a different discourse system around each of these poles, so that the fate and path of the society will be guided in two different ways. Therefore, the duality of good and right and the discussion about the precedence of one over the other or the logical relationship between the two are important topics of political and democratic theory.

The relationship between good and right can influence the shape of the legal system and the rule of law of any country. What kind of discourses govern the political atmosphere of the country and whether these discourses are based on good or based on right can determine power relations. From this point of view, we try to answer these questions in this article: How has the dual reflection of right and good been in the dominant political discourses in the Islamic Republic? Is it possible to find traces of this duality in the system of intra-discourse meanings and inter-discourse confrontations in the political field after the Islamic Revolution of Iran?

Methodology

From the perspective of typology, this research is in the theoretical foundation class. From the point of view of the descriptive method, it is a discourse analysis method. In terms of the research strategy, it is qualitative and finally, its data is derived from document data

*** Corresponding Author:**
Reza Akbari Nouri, Ph.D.
E-mail: Aber.reza@gmail.com

that reflect the opinions and discourse positions of the subjects of analysis.
The analysis methodology of this article is based on discourse theory. Discourse theory is a theory emerging from the post-structuralist doctrine that tries to create a synthesis between text and context and to understand the meanings of signs, symbols, behaviors and social actions in the context of a system of intellectual and material meanings and relations. From this point of view, explaining the many manifestations of reality under the discourse as an epistemological and analytical tool on the one hand and trying to combine the mind and the object within the discourse narrative on the other hand, provides the researcher with possibilities to describe the space and various social conditions. The occurrence of the Islamic Revolution of Iran and the establishment of the Islamic Republic of Iran established certain conditions in the last four decades and established a system of meanings and ideas, the analysis of which requires an interpretive approach to understand the intellectual complexities and implied meanings of signs and actions in Iranian politics. For this reason, we have chosen the discourse approach, which provides a good analytical tool for interpreting the clear and implied meanings of political opinions and their relationship with the system of dominant meanings in Iranian politics.

Discussion and Results

Duality is something that has been around for two centuries, that is, since the time when our traditional society faced the new culture and civilization and showed its image in the mirror of rationality and the new western civilization in our society, and every so often it appears among us. This duality is completely natural and results from two types of worldview, two ontological ways and two ways of facing the world, the world of tradition, beliefs and ways of personal life, social and political from these beliefs on the one hand, and the modern world, values, beliefs and ways of personal, social and political life based on modern values, On the other hand. The emergence of this duality between these two historical traditions (the world of tradition and modernity) is a completely natural and historical thing that should not and cannot be ignored. In the following, we will first discuss the theoretical foundations and then explain the signs and symbols of the dominant discourses in the Islamic Republic from the perspective of good and right.

Theoretical Foundations

"Good" is a positive goal that is achieved through our actions, and "right" is a set of moral rules or norms that limit and restrict our pursuit of good. In a brief expression, good means that humans are purposeful and goal-seeking creatures with desires and aspirations; And the right means that people follow their lives in groups whose organization and order include rules, laws and necessary institutions. In the discussions of contemporaries, the distinction or opposition of these two concepts was at the center of the debate between the two viewpoints of consequentialism and deontologism: consequentialists consider good to be the first and right actions are those that are bound to good; Deontologism consider the right to be the first and independent of the good and even prohibit the actions leading to the good when they are exposed to fundamental moral rules.
In the ancient era and in the thought of Socrates, the general characteristics of "good" gradually emerge, and in Plato's thought, the rational soul must move in pursuit of the absolute good, the political implications of which can be found in the Treatise of the President.
In the new centuries, along with the evolution of philosophical thinking and political thought, the place of reflection on the duality of right and good also changed. Individualism became a focal point in the new political thought and the foundations of ethics in politics were transformed. In the same way, the nature of the discussion was changed from emphasizing the heaven of examples and the example of the supreme

person of good to the ground of human rights and the discussion about good and right was also transferred to the wishes and freedom of the individual and the country's legal system. One aspect of this discussion can be considered with regard to the intervention of justice in the concept of "right". Justice in social institutions, not justice of individuals. John Rawls in a theory about justice and justice as fairness (retelling of a theory) (Rawls, 2001) states that the right is prior to the good because he believes that justice precedes happiness. Happiness has value if it is just, and he goes on to say that man has the right to choose his way of life based on the principles of justice he has achieved. Therefore, people can find the answer to how to govern well by relying on the principles of justice that they have achieved.

Among other great thinkers who entered the discussion of right and good in the contemporary period, we can mention Alasdair MacIntyre. In the book "In Pursuit of Virtue", he has a critical and historical view of modern Western culture from the Enlightenment era and a critique of liberalism and the common concept of rationality arising from it.

Charles Taylor and Michael Sandel are other experts who have contributed to the discussion of good and right. These two are considered to be members of the theory of socialism. Taylor instead of focusing his critique on the originality of individuality criticizes the cultural approach of the originality of utility and the originality of nature to the individual. Michael Sandel also criticizes the liberal point of view from a socialistic point of view.

Discourse signs of reformism and principalism

With the passage of four decades since the occurrence of the Islamic Revolution, the arrangement of forces and discourses in the political life of the Islamic Republic have become consistent in a way that they can be placed under two discourses known as "reformism" and "fundamentalism". These two discourses are the main sub-discourses of the "Islamic Revolution" macro-discourse, and the course of evolution they have had has absorbed the enduring elements of smaller discourses and articulated them within themselves.

In general, if we consider the discourse of the Islamic Revolution as a spectrum of discourse elements, using classical political definitions, we can consider reformism as the left position of the Islamic Revolution discourse and fundamentalism as the right position.

Radical reformism Moderate reformism Moderate principalism Radical principalism

◀----------▶

Diagram 1. The range of sub-discourses of the macro-discourse of the Islamic Revolution

Discourse of principalism

Principalism means adherence to special principles and values, which are elements of the discourse of the Islamic Revolution.

The main signifiers of the discourse of principalism, which had its roots in the transformation of the traditional right, are the authenticity of traditional jurisprudence, the implementation of Sharia rules, and the supremacy of the clergy as the main interpreters of jurisprudence. The discourse of principalism, with features such as complete obedience to the faqih guardianship, aims to organize the Islamic society based on religious values. Of course, there is a sign of religious democracy in their discursive system, with the difference that they do not consider the role of giving legitimacy to the people in the political system by interpreting some of Imam Khomeini's opinions. The discourse of

principalism is a kind of transnational discourse of Islamism. According to this discourse, the nation, national borders, national interests, national government and national identity are artificial things, and the originality is with the Islamic nation and its identity and interests. From this point of view, nation-state and national borders have no originality. The discourse of principalism considers the world as its field of action, and as far as its internal functions are concerned, it interprets internal affairs from the perspective of global struggle.

Reformist Discourse

In the beginning, this discourse was known as the Islamic left. The signs of this discourse can be seen in the concepts and ideas, the legitimacy of Islam and the necessity of upholding its rulings, the faqih guardianship, social justice, redistribution of wealth and assets, state economy, populism, the rule of jurisprudence and the authenticity of the clergy, seeking martyrdom, believing in a single Islamic nation (Islamic internationalism), anti-arrogance and support for the world's oppressed, alienation from the West and especially the United States, support for Palestine, cynicism towards international organizations and the policy of looking to the East. The Islamic left was basically an extension of the ideology proposed by the late Dr. Shariati.

After the death of Imam Khomeini, the Islamic left withdrew from the executive power. During the eight years of the Sazandegi government, the Islamic left discourse had become a critic of power. This crisis of the Islamic left discourse became the prelude to its transformation into reformism. Reformism, in contrast to the right hyper discourse, which articulated on the Islamic aspect of the system, followed an intellectual interpretation of the Islamic Revolution's macro-discourse, especially under the influence of the theoretical works of new religious thinkers. Therefore, the signs of the Islamic democratic discourse were organized around the republic of the system or the concept of the people. In contrast to the discourse of the right, which was articulated around the sign of the Islamization of the system, the symptoms of the reformist discourse, which promised an Islamic democracy, tried to make the republic or people's participation more prominent in the discourse of the Islamic revolution than in the past. Therefore, he called himself the flag bearer of political development, civil society and democracy and called for the Islamization of the system based on what he called dynamic jurisprudence, which was a religious escape for compatibility between the teachings of Islam and some new demands of the middle class, such as the participation of women and tolerance. with dissidents, less interference in the private lives of society members and de-escalation of international relations, especially with the slogan of dialogue between civilizations.

Comparison of discourses

discourse of principalism	Reformation discourse
Emphasis on the movement against the national government	
Emphasis on Islamic-Shia ideology and worldview	
A herald of the supreme goodness based on the laws of Sharia	
Believes in religious democracy (instead of western democracy)	
Unable to provide a model based on maximum rights and freedom for citizens	
Competition based on political ideology instead of political thought and opinion	
the originality of traditional jurisprudence teachings	Belief in dynamic jurisprudence
people's vote only acceptability	People's vote, legitimacy and acceptability
the Islamic-Iranian model of progress	Political and economic development
transnational discourse, global ideal	Interests, identity and national government (after 76)
the Islamic Ummah	State - Nation
duty is prior to right	Rights cannot be taken away from duty

The value of Islam is based on its truth, not on the approval of the people (installation theory).	The government chosen by the people (republican)
believe in the priority of good over the right	Trying to provide a combined model of good and right with the logical precedence of right
resistance to new concepts	Emphasis on new concepts in the field of rights and freedom (with the aim of prioritizing rights)
issuing revolution and idealism in foreign policy	Reducing friction with foreign powers (after 76)

In short, in measuring the ratio of discourses of fundamentalism and reformism with the dual concepts of good and right, it should be noted that the necessity of proposing a theory about justice and right is to have a tradition of political thought in which the concepts related to public ethics and social life are arranged. Rather than being based on political thought and theory, the discourses of principalism and reformism were the generator of political ideologies for political struggle in order to gain and maintain power. In this way, like other political ideologies, they have been heralds of a great good or a comprehensive political doctrine, which is possible to achieve if they adhere to their desired political beliefs. It is also worth noting that although the emphasis on the establishment of Sharia law and the duty of society to follow Sharia laws have been one of the foundations of the political discourses of the Islamic Revolution, here too good is given precedence because Sharia laws are a medium for guiding people to Towards worldly and hereafter happiness and interests of Islamic society.

Conclusion

The important sub-discourses of the Islamic Revolution, i.e., principalism and reformism, both in their own way have been directed to a comprehensive doctrine and supreme good, without presenting even an implicit theory about the duality of right and good or the priority of one over the other, and in fact it can be claimed that many Cases with the right are far from its Rawlsian concept.

The stream of principalism with the a priori consideration of values, opinions and norms such as the theory of the faqih guardianship, political Islam and the creation of judicial principles based on agreed upon values is close to the concept of right with Islamic interpretation. However, from the point of view of principalism, good lies entirely in Islamic values and right can be defended as a concept emanating from Islamic values. As a result, they think by consensus on their accepted principles and the persuasion of other groups so that right emerges from the path of their previous good and belief. Therefore, it can be said that although the traditional religious and jurisprudential thought has the capacity to provide a theory of justice through theorizing and innovation based on the requirements of the time, its descent into the political game and its transformation into a political ideology aimed at gaining and maintaining power, theoretical possibilities It sacrifices it for the sake of political imperatives.

The reformist discourse, during its transformation from a value-ideological current with previous principles, was able to distance itself from the imposition of the Islamic-jurisprudential interpretation of good on the right and tried to be somewhat closer to the Rawlsian concept of the right. In recent years, the words and opinions of some reformers who propose a consensus concept such as nationality and Iranianness as a basis for starting a dialogue between political forces are closer to the concept of right without prior interpretation - as Rawls stated. However, this view is still on the sidelines and the spokesmen of this view are not very consensus with the reformist discourse.

Keywords: Duality Right and Good, Islamic Revolution, Discourse Analysis, Reformist, Principalism

References

Abolhosni, Ali Mohammad (2014), *Socialism, Pajoohe website*, 15 November.

Abedi Ardakani, Mohammad, Azimi, Parveen (2012), "Comparative study of the views of fundamentalist and reformist currents regarding women's political participation in the Islamic Republic of Iran (1997-2005)", B*iannual scientific Research journal Theoretical Policy Research*, New period, Number 12, Autumn and Winter.

Ahmadinejad, Mahmoud (2006), *Speech at the 61st session of the United Nations General Assembly*, In September.

Ashraf, Ahmad and Banouzazi, Ali (2008), *Social classes, government and revolution in Iran*, Tehran: Nilufar Publications.

Audard, Catherine (2014), *Right, Just, Good, In Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon. Edited by Barbara Cassin*, Princeton: Princeton University Press.

Azimi Dolatabadi, Amir (2008), Conflicts of political elites and political stability in the Islamic Republic of Iran. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center.

Barzin, Saeed (1999), Political factionalism in Iran from the 1981 to May 23, 1997, Tehran: Markaz.

Bashirih, Hossein (2008), An introduction to the political sociology of Iran during the Islamic Republic, Tehran: Negahe Moaser.

Capleston, Frederick (2009), History of Philosophy (Volume 1) Greece and Rome. Translation: Seyed Jalaleddin Mojtabavi, Tehran: Scientific and Cultural.

Darabi, Ali (2007), "Iran today: fundamentalism, its nature and components", Zamaneh, April 2007, number 55.

Day, John (2001), John Rawls; Theory of Justice, In the review of great political works of the 20th century, Murray Forsyth and Maurice Kinzapper, Translated by Abdul Rahman Alam. Tehran: University of Tehran.

Dehghani Firouzabadi, Jalal (2007), "The Discourse of Justice-Oriented Fundamentalism in the Foreign Policy of the Ahmadinejad Government", Political knowledge, Spring and summer, Number 5.

Dehghani Firouzabadi, Jalal (2009), "The discourse of justice in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran", Political cognition, The first year, Spring and summer, Number 1.

Edel, Abraham (2006), Right and good in the culture of the history of ideas,

Translation by Translators' Collection, Vol. 2, Editor: Philip Wiener, Tehran: Saad Publication.

Ehteshami, A., M. Zweiri (2007), Iran and the Rise of its Neoconservatives: The Politics of Tehran`s Silent Revolution, London: I.B.Tauris.

Gramsci, Antonio (2005), State and civil society, Translation by Abbas Milani, Tehran: Akhtaran.

Haghighat, Seyyed Sadegh (2008), Political Science Methodology, Qom: Mofid University Publications Institute.

Harsij, Hossein & Hosseini, Seyed Motahhare (2009), "The formation of the left political current in the first decade after the revolution", Policy Quarterly, Volume 39, Number 3.

Hazeri, Ali Mohammad, Irannejad, Ebrahim & Mehraayin, Mustafa (2011), Islamic reformist discourse in Iran after the revolution, Encyclopaedia of Social Sciences of Tarbiat Modares (Sociology of History), third term, spring and summer.

Hosseinzadeh, Ahmed (2009), "Examination and criticism of Babi Saeed's theorizing about the Islamic Revolution of Iran", Amozeh magazine, Number 7.

Hosseinizadeh, Seyyed Mohammad Ali (2014), The issue of freedom in two fundamentalist and reformist discourses, Sepehr Siasat, first year, number one.

Howarth, David (1998), "Discourse", Translated by: Ali Asghar Soltani, Political Science Quarterly, Volume 1, Year 1, Issue 2, Autumn, Pages 156-183.

Imam Khomeini (2002), The faqih guardianship, Tehran, Institute of Set and Publication of Imam Khomeini's Works, 11th edition.

Imam Khomeini (2006), Imam will, 22-volume series, Tehran: Imam Khomeini's Set and Publishing Institute, 4th edition.

Izadi, Rajab, Rezaee Panah, Amir (2014), "Social and economic foundations of transformation in dominant political discourses in the Islamic Republic of Iran", Contemporary political essays, Fourth year, fourth issue, Winter.

Jorgensen, Marian & Phillips, Louise (2010), Theory and method in discourse analysis, Translated by Hadi Jalili, Tehran: Ney Publication.

Kadi, Niki (2006), The results of the Iranian revolution, Translated by Mehdi Haghighat Khah. Tehran: Ghoghnoos.

Khatami, Ahmad (2006), "The Quranic Foundations of the Islamic State", Iran newspaper, special issue at the end of 2010. 16 March.

Khorramshad, Mohammad Bagher & Jamali, Javad (2018), "Political matters and political discourses in Iran after the Islamic Revolution", Islamic Revolution

Studies, Fall, No. 54.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985), Hegemony and socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso.

Lialy, Mohammad Ali (2014), Political Current Studies, Volume 1, Supreme Leader's Representation Institution in Universities, Education Publishing Office.

Marsh, David & Jerry Stocker (2005), Theory and Method in Political Science, Translated by: Amir Mohammad Haji Yousefi, Tehran: Research Center for Strategic Studies.

McIntyre, Elisider (2013), In Pursuit of Virtue: A Research in Moral Theory, Translated by Hamid Shahriary. MohammadAli Shomali. Thehran: Samt.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1999), Political Theory of Islam, Qom: Publication Institute of Imam Khomeini Research Educational Center.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2012), "The homeland is a contractual thing that is not worth sacrificing one's life/ The discussion of patriotism is the slogan of the era of ignorance", Mashreq, 2 December. https://www.mashreghnews.ir/news/174779.

Mesbah Yazdi, M., (2005), Speech, Partov-e-Sokhan, (December 28).

Plato (2008). Plato's Banquet, Translated by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Jami.

Plato (1974). Republic, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khoshe printing house.

Quchani, Mohammad (2000), Religious state, state religion, Tehran: Saraei.

Rabbani Khorasgani & Mirzaei (2015), "Analysis of the Discourse Contrast of Fundamentalism and Reformism in the 10th Presidential Election", Applied Sociology, 26th year, winter 2015, Number 4.

Rawls, John (2015), Justice as fairness, Translated by Erfan Sabeti. Tehran: Ghoghnoos.

Rawls, John (2017), A Theory of Justice, Translated by Morteza Nouri, Tehran: Nashr-e-Markaz.

Rawls, John (1988), The Priority of Right and Ideas of the Good" Philosophy & Public Affairs, Vol. 17, No. 4, Autumn, pp. 251-276.

Rawls, John (1999), A Theory of Justice. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John (2001), Justice as Fairness: a Restatement. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John (2008), Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Tue

Mar 25, 2008; substantive revision Mon Apr 12, 2021. https://plato.stanford.edu/entries/rawls.

Saeed, Babi (2000), Fear Fundamentalin, translated by Gholamreza Jamshidi, Tehran: Vasfy.

Saffarian, Gholam Ali and Faramarz Motamed Dezfuli. (2008): The fall of the Bazargan government, Tehran: Qalam.

Sandel, Micheal (1998), Liberalism ad the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael (a) (2018), Liberalism and its limitations, Translated by Hassan Afshar. Tehran: NaShr-e-Markaz.

Sandel, Michael (b) (2018), Justice; which work is correct?, Translated by Hassan Afshar. Tehran: NaShr-e-Markaz.

Sandel, Michael, (1995): Liberalism and its critics, Translated by Ahmad Tadaion. Tehran: Scientific and Cultural.

Soltani, Ali Asghar (2008), Power, discourse and language: mechanisms of power flow in the Islamic Republic of Iran, Tehran: Ney Publication.

Tajik, Mohammad Reza (2011), Post-politics, theory and method, Tehran: Ney Publication.

Tajik, Mohammad Reza (2000), Secure society in Khatami's discourse, Tehran: Ney Publication.

Tajik & Roozkhosh (2008) "Investigation of the 9th Iranian presidential election from the perspective of discourse analysis", Iran's social issues, Number 5.

Taylor, Charles (2016), Hegel and modern society, Translator: Manouchehr Haghighi Rad. Tehran: Nashr-e-Markaz

Takeye, Ray (2009), Guardian of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs, Oxford: Oxford University Press.

Thaler, D.E, A. Nader, Sh. Chubin, J. Green, Ch. Lynch, and F. Wehrey (2010), Mullahs, Guard, and Bonyads: An Exploration of Iranian Leadership Dynamics, Santa Monica, Calif: RAND Corporation.

Zarifinia, Mohammadreza (1999), Autopsy of Iran's political factions: 1979 to 1999. Tehran: Azadi Andishe.

Zarshenas, Shahriar (2003), Cultural-Political Dictionary, Tehran, Political Deputy of Friday prayer Policy Council.

پژوهشنامه علوم سیاسی
زمستان ۱۴۰۱، شماره ۱، پیاپی ۶۹، صص ۴۶-۷

جایگاه مفهومی «حق و خیر» در گفتمان‌های غالب در جمهوری اسلامی

افشین حبیب‌زاده کلی[۱] *رضا اکبری نوری[۲] سید خدایار مرتضوی اصل[۳]

۱. دانشجوی دکترای تخصصی علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب
۲. استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب، تهران، ایران
۳. استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب ، تهران، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/details/D06B937C7F3B8AD8/10%
20.1001.1.1735790.1401.18.1.1.4

چکیده

دوگانهٔ مفهومی خیر و حق از اساسی‌ترین موضوعات اندیشهٔ سیاسی و ازجمله شالوده‌های مباحث نظری دربارهٔ دموکراسی‌خواهی و حکومت قانون به‌شمار می‌آید. تقدم و تأخر این دو مفهوم نسبت به یکدیگر نیز از موضوعات اختلافی بین فیلسوفان سیاسیِ حتی مدرنی چون کانت و رالز بوده است. در این پژوهش سعی شده است ضمن بررسی نگاه غالب گفتمان‌های جمهوری اسلامی به این دو مفهوم، تقدم و تأخر آن‌ها (درصورت وجود یک یا هردوی آن‌ها در این گفتمان‌ها) نیز بررسی شود؛ ازاین‌رو، با مفروض گرفتن اهمیت این دو مفهوم در نگاه به امر سیاسی، در این مقاله کوشیده‌ایم به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که «بازتاب این دوگانه در گفتمان‌های سیاسی مسلط در جمهوری اسلامی چگونه بوده است؟» «آیا می‌توان نشانی از این دوگانه را در نظام معانی درون‌گفتمانی و تقابل‌های میان‌گفتمانی در حوزهٔ سیاسی پس از انقلاب اسلامی ایران یافت؟» روش تحلیل به‌کاررفته در این مقاله مبتنی‌بر نظریهٔ گفتمان است. در چارچوب نظری نیز ضمن اشاره به مباحث مفهومی موجود دربارهٔ دوگانهٔ خیر و حق، تأکید بیشتر را بر نظریهٔ عدالت به‌مثابه انصاف جان رالز گذاشته‌ایم که ضمن تلاش برای ارائهٔ ترکیبی میان مقوله‌های حق و خیر، تقدم منطقی را بر حق قرار می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دو گفتمان مسلط اصلاح‌طلبی/ اصول‌گرایی و پیشینیان گفتمانی آن‌ها در دورهٔ جمهوری اسلامی، رویکردهایی خیرمحور دارند و معطوف به غایتی آرمانی بوده‌اند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:
دوگانهٔ حق و خیر، انقلاب اسلامی، تحلیل گفتمان، اصلاح‌طلبی، اصول‌گرایی

* نویسنده مسئول:
رضا اکبری نوری
پست الکترونیک: Aber.reza@gmail.com

مقدمه[۱]

تنش و تمایزهای دوگانه یکی از ویژگی‌های جوامع بشری است. از زمانی‌که یک گروه با عقاید خاص تشکیل می‌شود، تمایز دوگانه‌ای میان خود و دیگری ایجاد می‌کند. شمار این دوگانگی‌ها برپایهٔ اینکه از چه دیدگاهی تبیین و در چه شرایطی ایجاد شود، گسترده است. بنا به مقتضیات محیطی، دگرگریزی یا دگرستیزی، ریشه‌ها و شکل‌های گوناگونی دارد. گاهی دارای ریشهٔ اجتماعی یا طبقاتی است، گاه فرهنگی یا اقتصادی و گاهی سیاسی. پاره‌ای از این شقاق‌ها، ریشهٔ اجتماعی طبقاتی دارند؛ مانند کار و سرمایه و ارباب و رعیت که با بیانی گفتمانی، امکان درک و فهم میان اعضای گروه‌های متعارض اجتماعی را فراهم می‌کنند. پاره‌ای دیگر، بیش از آنکه بیان طبقاتی وضع موجود باشند، تفسیر بشر از رویارویی‌اش با هستی است؛ مانند خیر و شر یا نور و تاریکی که از فرهنگ یا رسوم ناشی می‌شوند و رسوم و فرهنگ، ناشی از فلسفهٔ فهم‌نشده در ناخودآگاه عام انسان‌ها است، که گاهی نیز توسط فیلسوفان و اندیشمندان جامعه به‌گونه‌ای مدون ارائه شده است. این دوقطبی‌ها می‌توانند سامان زیست اجتماعی ویژه‌ای را تنظیم کنند.

پرسش مهمی که در فلسفهٔ سیاسی دربارهٔ دوقطبی خیر و حق مطرح است، این است که آیا برای سنجش درستی و نادرستی رفتار و کردار آدمی، مبنایی بیرونی لازم است یا محک رفتار و کردار انسان، غایتی است که او می‌جوید؟ پاسخ این پرسش می‌تواند دو نظام اجتماعی و گفتمانی متفاوت را حول هریک از این قطب‌ها ایجاد کند؛ به‌گونه‌ای که سرنوشت و مسیر جامعه را به دو راه متفاوت هدایت کند؛ ازاین‌رو، دوگانهٔ خیر و حق و بحث دربارهٔ تقدم یکی بر دیگری یا رابطهٔ منطقی این دو، از مباحث مهم نظریهٔ سیاسی و دموکراتیک به‌شمار می‌آید.

رابطهٔ خیر و حق می‌تواند بر شکل نظام قانونی و حکومت کشورها تأثیرگذار باشد. نوع گفتمان‌های حاکم بر فضای سیاسی کشور و خیرمحوری یا حق‌محوری آن‌ها می‌تواند روابط قدرت را تعیین کند و تأثیر درازمدت تسلط آن‌ها می‌تواند جهت‌گیری بنیادین نظام قانونی، سیاسی، و قضایی کشور را به‌سوی حق‌محوری یا خیرمحوری سوق دهد؛ ازاین‌رو، در این پژوهش در پی تحلیل جایگاه دوگانهٔ حق و خیر در گفتمان‌های مسلط دوران حاکمیت

---

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشجو افشین حبیب‌زاده در گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب،دانشگاه آزاد اسلامی با عنوان «تبیین دوقطبی سیاسی در جمهوری اسلامی ایران (با محوریت خیر و حق)» است.

جمهوری اسلامی بوده‌ایم. چارچوب نظری برای بحث دربارهٔ این دوگانه نیز مبتنی‌بر نظریهٔ عدالت به‌مثابه انصاف جان رالز است. البته در بخش مبانی نظری به چند نظریهٔ مهم دیگر در مناظره حق و خیر نیز اشاره شده است.

یکی از مباحث عمده در تحلیل نسبت گفتمان‌های جمهوری اسلامی با گفتمان عدالت به‌مثابه انصاف، برپایهٔ صورت‌بندی موردنظر رالز، بحث دربارهٔ نسبت مصالح عمومی و مصالح یا خیرهای فردی و گروهی است. مفهوم نظام عدالت جان رالز یک نظام سیاسی مبتنی‌بر برداشتی سیاسی از عدالت است که توضیحی از لوازم تحقق بیشترین میزان آزادی و برابری ممکن را برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. در نظام عدالت به‌مثابه انصاف، آزادی، درون نظام عدالت که حوزهٔ نهادینه‌شدهٔ مصالح عمومی است، محقق می‌شود و نظام عدالت به‌واسطهٔ نهادهای عهده‌دار مصالح عمومی یا به‌گفته رالز، نهادهای ساختار اساسی جامعه، جاری می‌شود. نظریهٔ عدالت به‌مثابه انصاف رالز، جامعه‌ای متشکل از شهروندان آزاد را توصیف می‌کند که از حقوق اولیهٔ برابری برخوردارند و در یک نظام اقتصادی برابری‌جو همکاری می‌کنند (دایرةالمعارف فلسفه استنفورد[1]، ۲۰۲۱). هدف او، حل تنش دیرینه در اندیشهٔ دموکراتیک بین آزادی و برابری و کاهش محدودیت‌های مدنی و تحمل بین‌المللی است (دایرةالمعارف فلسفه استنفورد، ۲۰۲۱). این ساختار اساسی نیز همراه باوجود کشور یا ملت‌ـدولت است؛ ازاین‌رو، در کنار تضمین تواناسازی شهروندان برای بهره‌مندی از آزادی، تضمین برابری در برآورده‌سازی منافع فردی نیز از اجزای مهم مصلحت ملی و عمومی نظام عدالت به‌مثابه انصاف است. بدین‌سان، نظام عدالت به‌مثابه انصاف، گفتمان کلان و همه‌شمولی است که باید در برابر همهٔ گفتمان‌های موجود در جامعه، بی‌طرف باشد و به تمام گفتمان‌ها، آزادی بروز بدهد؛ مگر اینکه بنیان گفتمان کلان عدالت به‌مثابه انصاف نقض شود؛ به‌ویژه به‌واسطهٔ آموزه‌های فراگیر سیاسی که مدعی انحصار معرفت در روایت خود از جهان و سیاست هستند. خیر عمومی نهادینه‌شده، درواقع، «حق» است؛ به‌گونه‌ای که در نهادهای حقوقی بی‌طرف تبلور یافته و خیرهای خصوصی و غیرعمومی می‌توانند دربردارندهٔ خیرهای فردی و گروهی‌ای باشند که در نظام عدالت، مجاز یا غیرمجاز شمرده می‌شوند. از این دیدگاه، کوشیده‌ایم در پژوهش حاضر به این پرسش‌ها پاسخ دهیم:

1. Stanford Encyclopedia of Philosophy

«بازتاب دوگانهٔ حق و خیر در گفتمان‌های سیاسی مسلط در جمهوری اسلامی چگونه بوده است؟» «آیا می‌توان نشانی از این دوگانه را در نظام معانی درون‌گفتمانی و تقابل‌های میان‌گفتمانی در حوزهٔ سیاسی پس از انقلاب اسلامی ایران پیدا کرد؟»

۱. چارچوب نظری دوگانهٔ حق و خیر

جریان‌های گوناگون فکری-تاریخی در جوامع گوناگون، دریافتی را از سعادت فردی و جمعی و انتظام امور اجتماعی عرضه کرده‌اند که گاه بر وجه «خیر» تمرکز داشته‌اند که بر محور سعادت فردی و جمعی برپایهٔ آمال شخصی یا گروهی می‌گشت و گاه بر «حق»، که خیر را تابع مجموعه‌ای از قواعد و سامانی حقوقی می‌دانستند. نگارندگان تاریخ فلسفه و اندیشه، صورت‌بندی این دوگانه در هر دورهٔ تاریخی را همراه با مناسبات و شیوه‌های زندگی اجتماعی ـسیاسی و فکری دانسته‌اند؛ به‌عنوان‌مثال، در دوران شاهنشاهی هخامنشی یا امپراتوری رم، نظامات حقوقی و اداری، پیشرفت چشمگیری داشته‌اند، درحالی‌که فیلسوفان دولت‌شهر آتن، غایت را در خیر می‌دیدند. چنان‌که ویل دورانت در «تاریخ تمدن» می‌آورد، داریوش هخامنشی «سازمان اداری کشور را به شکلی درآورد که تا سقوط امپراتوری روم، پیوسته به‌عنوان نمونه‌ای عالی از آن پیروی می‌کردند.

براساس آنچه در ادامه خواهد آمد، «خیر»، هدفی مثبت است که به‌وسیله کنش‌های ما حاصل می‌شود و «حق»، مجموعه‌ای از قواعد یا هنجارهای اخلاقی است که هدف‌جویی ما برای دستیابی به خیر را محدود و مقید می‌کند. به‌بیان روشن‌تر، خیر یعنی اینکه آدمیان، مخلوقاتی هدفمند، هدف‌جو، و صاحب تمایلات و آرزوها هستند؛ و حق، یعنی اینکه آدمیان، زندگی خود را در قالب گروه‌هایی دنبال می‌کنند که سازمان و انتظام، متضمن قاعده و قانون و نهاد، لازمهٔ آن‌هاست. در بحث‌های اندیشمندان معاصر، تمایز یا تقابل این دو مفهوم، در کانون مناظره میان دو دیدگاه نتیجه‌گرایی[1] و وظیفه‌گرایی[2] قرار گرفت: نتیجه‌گرایان، خیر را مقدم دانسته و کنش‌های درست یا برحق را آن‌هایی می‌دانند که به خیر می‌انجامند و وظیفه‌گرایان، حق را مقدم انگاشته و آن را مستقل از خیر می‌دانند و حتی کنش‌های منتج به خیر را زمانی‌که

1. Consequentialism
2. Deontologism

متعرض قواعد اخلاقی بنیادین می‌شوند، منع می‌کنند (اوارد[1]، ۲۰۱۴ : ۹۰۷-۹۰۵؛ ادل، ۱۳۸۵، ۱۱۸۴-۱۱۸۳).

در عصر باستان و در اندیشهٔ سقراط، ویژگی‌های کلی «خیر» پدیدار شد و در اندیشهٔ افلاطون، نفس عقلانی باید در پی خیر مطلق حرکت کند که پیش‌زمینه‌های سیاسی آن را در رسالهٔ «جمهور» می‌توان یافت. در جمهور افلاطون (۱۳۵۳)، صورت یا مثال خیر در قلمرو جاودانگی، به‌گونه‌ای عرضه شده است که همانندی دارد با خورشید مبصر در دنیای محسوس درحال‌تغییر. افلاطون در رسالهٔ «ضیافت» (۱۳۸۷) (مهم‌ترین اثر افلاطون دربارهٔ عشق که موضوع آن، دیالوگ اروس یا عشق است) بر این نظر است که روح در جست‌وجوی خیر مطلق است و آن جزء از وجود آدمی که در پی این جست‌وجو است، در قالب عنصر عقلانی یا نفس ناطقه نمود می‌یابد. در فلسفهٔ ارسطو نیز هر چیزی را غایتی است که خیر آن است و غایت زندگی شهروندی نیز سعادت است که جامعه باید با اعتدال در طبایع خود، به‌سوی آن حرکت کند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج۱، ۲۴۱-۲۳۹).

در سده‌های جدید، هم‌زمان با تحول در اندیشیدن فلسفی و اندیشهٔ سیاسی، جایگاه تأمل دربارهٔ دوگانهٔ حق و خیر نیز تغییر کرد. فردگرایی به یکی از کانون‌های اندیشهٔ سیاسی جدید تبدیل شده و مبانی اخلاقیات در سیاست دگرگون شد. به‌همین‌ترتیب، ماهیت بحث از تأکید بر آسمان مثل‌ها و نمونهٔ فرد اعلای امر خیر، به زمین حق انسانی تغییر کرد و بحث دربارهٔ خیر و حق نیز به خواست‌ها و آزادی فرد و نظام حقوقی کشور منتقل شد. جنبه‌ای از همین بحث را می‌توان با توجه به مداخلهٔ عدالت در مفهوم «حق» مشاهده کرد؛ عدالت در نهادهای اجتماعی نه عدالت اشخاص. جان رالز در «نظریه‌ای دربارهٔ عدالت (رالز، ۱۳۹۶) و عدالت به‌مثابه انصاف (بازگویی یک نظریه) (رالز، ۲۰۰۱؛ رالز، ۱۳۹۴) عنوان می‌کند که حق بر خیر مقدم است؛ زیرا، او عدالت را مقدم بر خوشبختی می‌داند و بر این نظر است که اگر خوشی، عادلانه باشد، ارزشمند است و ادامه می‌دهد که انسان، شایستگی این را دارد که روش زندگی خود را برپایهٔ اصول عدالتی که به آن دست یافته است، انتخاب کند؛ بنابراین، انسان‌ها می‌توانند در کنار هم با تکیه‌بر اصول عدالت که به آن دست یافته‌اند، پاسخ چگونگی حکمروایی خوب را بیابند.

در مقابل، در دیدگاه فایده‌باورانه و برخی نحله‌های لیبرالی، اصالت با خیر فردی است.

1. Audard

فرد، آزاد است که به هر شکلی که می‌خواهد، جویای خیر و سعادت خود باشد و تنها محدودیتی که می‌توان برای آن درنظر گرفت، عدم تعرض به دیگری است. در اینجا، حق یا نظام حقوقی، تنها باید فضای چنین مناسبات آزادانه‌ای را فراهم کند که افراد بتوانند منافع خود را بیشینه و اهدافشان را پیگیری کنند (ادل، ۱۳۸۵، ۱۱۸۵-۱۱۸۳). در این دیدگاه، حق، تابع خیر است؛ اما رالز، منتقد فایده‌باوری است. او آزادی را فراتر از پی‌جویی منافع و امیال شخصی می‌داند و بنیاد آن را در نظام عدالت می‌جوید.

مک‌اینتایر، یکی دیگر از اندیشمندان بزرگ معاصر است که دربارهٔ حق و خیر بحث می‌کند. او در کتاب «در پی فضیلت» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۲) نگرشی انتقادی و تاریخی به فرهنگ مدرن غرب از عصر روشنگری و نقدی بر لیبرالیسم و مفهوم رایج عقلانیت برخاسته از آن دارد. موضوع اصلی موردتأکید مک‌اینتایر، بررسی خاستگاه رشد و انحطاط فرهنگ اخلاقی و سیاسی غرب است. به‌نظر او، مباحث اخلاقی در مغرب‌زمین از معنای خود تهی شده و تنها به‌عنوان پوششی برای بیان سلیقه‌ها، احساسات، و کوشش برای کسب قدرت به‌کار می‌رود و نسبتی با بحث اصیل خیر و حق ندارد. او ریشهٔ این زوال را در عصر روشنگری می‌جوید و به‌عنوان فیلسوفی اجتماع‌گرا، «بر این نکته اصرار دارد که عقلانیت و عینیت در عرصهٔ اخلاق و سیاست، مبتنی‌بر قرار دادن افراد و مباحثات آنان با یکدیگر در چارچوب فراگیر جامعه است» (ابوالحسنی، ۱۳۹۳). به‌نظر مک‌اینتایر، بازیابی جوامع به‌شکلی که پیش از دوران روشنگری در اروپا وجود داشت و حول تعبیری خاص از «خیر» وحدت یافته بود، بار دیگر زمینهٔ بروز گفتمان آشکارکنندهٔ مفهوم عدالت را فراهم خواهد کرد. به‌طور خلاصه، نقد تند مک‌اینتایر نه پشتیبان پیشی گرفتن خیر بر حق، بلکه منتقد اصالت خیر افراد در نظام عدالت عصر مدرن است. به‌نظر او، خیر جمعی، یک «خیر اعلا» است که باید مبنای نظام عدالت به‌مثابه حق قرار گیرد. براین‌اساس، «خیر اعلایی» که مک‌اینتایر از آن سخن می‌گوید، غیر از آموزهٔ فراگیر سیاسی‌ای است که رالز در مورد آن هشدار می‌داد.

چارلز تیلور و مایکل سندل از دیگر صاحب‌نظرانی هستند که سهمی در بحث خیر و حق داشته‌اند. این دو را از اصحاب نظریهٔ «اجتماع‌گرایی می‌دانند». تیلور (۱۳۹۵) به‌جای قرار دادن لبهٔ نقد خود بر اصالت فردیت (کاری که مک‌اینتایر کرد)، رویکرد فرهنگی اصالت فایده و اصالت طبیعت را موردنقد قرار می‌دهد. تیلور موافق مک‌اینتایر است که برداشت عقلانی از اخلاقیات، مبتنی‌بر نگرش و تصور تقلیل‌یافته‌ای از انسان و زیست است؛ ازاین‌رو، نظریه‌های

اخلاقی و سیاسی، ناگزیر از توجه به برداشت‌های گوناگون از فرد و سرشت زندگی خوب (یا همان مفهوم «خیر»)، هستند. به‌نظر تیلور، بحث تقدم خیر بر حق و تفسیر «باید»ها برپایهٔ امر نیک یا خیر، ضرورت دارد؛ بنابراین، خیر فردی در اندیشهٔ تیلور، بنیادین است، اما با عطف نظر به این دیدگاه که معنای این خیر در نظام گفتمانی اجتماع نهفته است، به‌عبارتی، «خیر» مستدرک از عرف جامعه و فرهنگ آن است. درواقع، فردیت فرد مشتق از اجتماع و آموزه‌ها و ارزش‌های اجتماع است (ابوالحسنی، ۱۳۹۳).

مایکل سندل (۱۳۹۷الف؛ ۱۳۹۷ب) نیز دیدگاه لیبرالی را از موضعی اجتماع‌گرایانه نقد می‌کند. وی بر این نظر است که لیبرالیسم رویه‌گرا[1]، مانند هر نظریهٔ سیاسی دیگری، در کانون خود پیش‌فرض‌هایی دارد و چیزی بیش از قواعد صِرف است. پیش‌فرض بنیادین این مکتب، برپایهٔ نظر سندل، «خود غیرمقید[2]» است (سندل، ۱۳۷۴). آنچه برای سندل اهمیت دارد، اصالت اجتماع به‌گونه‌ای است که هم خیرها و آزادی‌های فردی و هم فضیلت جمعی را به‌گونه‌ای هم‌زمان در خود لحاظ کند و فضیلت جمعی و خیر عمومی را نیز پیش ببرد. بدین‌سان، به اجتماع‌گرایان دیگری نزدیک می‌شود که اصالت صِرف فردیت و تقدم خیر فردی بر هر چیز را نقد می‌کنند. به‌نظر سندل، دولت و حکومت نمی‌تواند در مورد نوع زندگی مردم بی‌طرف باشد. تقدم حق بر خیر، نزد آنان، اولویت عدالت بر خیر است، چنان‌که مایکل سندل می‌گفت: «تقدم حق به‌معنای این است که نخست، حقوق فردی را نمی‌توان قربانی خیر عمومی کرد (در این معنا در تضاد با فایده‌باوری است)؛ دوم، اصول عدالت را که تعیین‌کنندهٔ حقوق هستند، نمی‌توان برآمده از هیچ دیدگاه خاصی دربارهٔ زندگی خوب (یا مبتنی‌بر خیر) دانست» (سندل، ۱۹۹۸)؛ از این دیدگاه، سندل به جان رالز نزدیک می‌شود.

جان رالز، بحث مفصلی را دربارهٔ حق و خیر مطرح می‌کند. در نظریهٔ فلسفی رالز دربارهٔ عدالت، تقدم حق بر خیر به‌معنای این است که عدالت به‌مثابه انصاف ــــ که برداشتی از حق است ــ چگونگی ترکیب خیر یا به‌گفتهٔ او «ایده‌های خیر» در عدالت را محدود و هدایت می‌کند. وی دو معنای عام و خاص از تقدم حق بر خیر را شرح می‌دهد.

معنای خاص تقدم حق بر این مسئله دلالت دارد که اصول عدالت، سبب‌ساز محدود شدن شیوه‌های زیست مجاز شهروندان می‌شود و به‌این‌ترتیب، دعاوی آن‌ها «در» و «بر»

1. Procedural
2. Unencumbered self

جامعه برای پیگیری اهداف مطلوبشان را مقید می‌کند. از این دیدگاه، تقدم حق، دلایل پیشنهادی در سنجش‌ها و گفت‌وگوهای فردی و اجتماعی را مانند آنکه اصول عدالت مقدم بر ملاحظات و نظراتی متعارض با آن اصول است، سازماندهی می‌کند. از این نظر، یک ایدئولوژی خاص که غایت خاصی را برای ابنای بشر معیار می‌داند، حق ندارد که غایت خود را ملاک عمل دیگران بداند و افراد جامعه را به کرنش در برابر ارادهٔ خود وادار کند. معنای عام تقدم حق در ادامهٔ گزارهٔ پیشین، این‌گونه آمده است: «تنها منبع فراتر از خیرهای فردی و بنیاد نظام حق، ارادهٔ عمومی تبلوریافته در نظام عدالت و ساختار بنیادین یک جامعهٔ سیاسی یا کشور است که به‌عنوان یک نظام عدالت سیاسی، افراد را شهروندان برابر و آزادی به‌شمار می‌آورد که هیچ آموزهٔ فراگیری نباید بر آن‌ها و بر کشور چیرگی یابد». این تعریف خاص از تقدم حق را می‌توان به سرشت وظیفه‌گرایانهٔ عدالت به‌مثابه انصاف تفسیر کرد: این نکته که تقدم حق موجب محدود و مقید شدن شیوه‌های زیست مجاز می‌شود، می‌تواند به‌این‌معنا باشد که حق یا نظام عدالت، تعیین‌کنندهٔ حدود خیر است. تقدم حق، نیازمند این است که هر ایده‌ای دربارهٔ خیر که قرار است در عدالت به‌مثابه انصاف درنظر گرفته شود، باید ایده‌ای سیاسی باشد؛ زیرا، عدالت به‌مثابه انصاف، مفهومی سیاسی و مربوط به گسترش عدالت در زندگی جمعی همهٔ افراد کشور است و نمی‌تواند ایده‌های خاص اجتماعی یا آموزه‌های جامعی را سرلوحهٔ خود قرار دهد؛ که دراین‌صورت، نقض منظور عدالت است. هیچ برداشت خاص، جامع، یا بی‌طرفانه از خیر نمی‌تواند مبنای مفهوم عدالت قرار گیرد. مفهوم عدالت، زمانی صفت سیاسی به خود می‌گیرد که بر «اجماع هم‌پوشان[1]» حاکم باشد؛ به‌این‌ترتیب، از دیدگاه سیاسی، برداشت‌هایی از خیر که نقض عدالت باشند، ممنوع خواهند بود (مانند برداشت‌های معارض با اساس کشور؛ مخالف ساختارهای اساسی؛ نژادپرستی؛ انحصارگرایی و...). آن‌گونه که رالز می‌نویسد: جامعهٔ عادلانه «گستره‌ای را که در آن افراد می‌توانند اهداف خود را پیگیری کنند، تعریف می‌کند و چارچوبی از حقوق، فرصت‌ها، و امکانات مناسب را فراهم می‌کند که می‌توان این اهداف را درون آن و با به‌کارگیری آن به شیوه‌ای منصفانه دنبال کرد» (رالز، ۱۳۹۶، ۶۸؛ رالز، ۱۹۹۹، ۲۸). به‌همین‌دلیل، «دعاوی شهروندان برای پیگیری اهدافی که از محدودیت‌های اصول عدالت گذر می‌کنند، محلی از اعراب ندارند» (رالز، ۱۹۸۸، ۲۵۱).

1. Overlapping Consensus

نقطهٔ مقابل عدالت به‌مثابه انصاف، آموزه‌های فراگیر ایدئولوژی‌های معاصر و دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانهٔ آن‌ها از مفهوم خیر است. در دیدگاه‌های ایدئولوژیکی معاصر، این خیر است که در معنای وحدت‌انگارانهٔ خود، بر حق تقدم دارد؛ به‌این‌معنا که می‌توان خیر را با همهٔ مسائل منطبق با اصل مطلق ایدئولوژیکی (که یک اصل سیاسی فراتاریخی است)، یکسان انگاشت. ایدئولوژی‌ها می‌توانند دینی باشند و تفسیری سیاسی از دین برای کسب و حفظ قدرت ارائه دهند، می‌توانند غیردینی باشند و برمبنای گزاره‌هایی شبه‌علمی، مدعی اصولی همه‌گیر باشند. از دیدگاه ایدئولوژیکی، زندگی خوب در کسب رضایت خداوند یا حرکت در مسیر تعیین‌شدهٔ تاریخی است؛ حتی اگر دارای مؤلفه‌های دنیوی خوشبختی فردی نباشد؛ زیرا، امتداد آن، پاداش اخروی یا آزادی تاریخی است.

۲. روش پژوهش

این پژوهش از منظر گونه‌شناسی در طبقهٔ بنیادی نظری جای می‌گیرد و از منظر روش، توصیفی با روش تحلیل گفتمان است؛ از دیدگاه راهبرد پژوهش، کیفی است و سرانجام، داده‌های آن برگرفته از داده‌های اسنادی است که بازتاب‌دهندهٔ اندیشه‌ها و مواضع گفتمانی موارد موضوع تحلیل هستند.

روش تحلیل این مقاله، مبتنی‌بر نظریهٔ گفتمان است. نظریهٔ گفتمان، نظریه‌ای برآمده از اندیشهٔ پساساختارگرایی است که می‌کوشد میان متن و زمینه[1] آمیختگی ایجاد کند و معانی نشانه‌ها، نمادها، رفتارها، و کنش‌های اجتماعی را در زمینهٔ نظامی از معانی و مناسبات فکری و مادی بشناسد. از این منظر، توضیح جلوه‌های بسیارِ واقعیت در چارچوب گفتمان به‌مثابه ابزاری معرفتی و تحلیلی ازیک‌سو و کوشش برای آمیختن ذهن و عین درون روایت گفتمانی ازسوی‌دیگر، امکاناتی را برای شرح فضا و شرایط اجتماعی گوناگون در اختیار پژوهشگر می‌گذارد. رخداد انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، شرایط ویژه‌ای را در طول چهار دههٔ اخیر رقم زده و نظامی از معانی و ایده‌ها را مستقر کرده است که تحلیل آن‌ها نیازمند رویکردی تفسیری برای شناخت پیچیدگی‌های فکری و معانی تلویحی نشانه‌ها و کنش‌ها در سیاست ایران است؛ به‌این‌سبب در پژوهش حاضر، رویکرد گفتمان را برگزیده‌ایم که ابزار تحلیلی مناسبی را برای تفسیر معانی روشن و تلویحی عقاید سیاسی و نسبت آن‌ها با

1. Text and Context

نظام معانی مسلط در سیاست ایران، در اختیار می‌گذارد.

از دیدگاه ارنستو لاکلاو و شنتال موفه، پدیده‌ها را بیرون از فضای گفتمان‌ها نمی‌توان شناخت. اگرچه امر واقع یا عینی وجود دارد و آن‌ها منکر عینیت نیستند، اما معرفت به واقعیت، یک امر گفتمانی است (تاجیک، ۱۳۹۰، ۲۰۰). گفتمان‌ها همه‌چیز را، از معانی و واژگان و ایده‌ها گرفته تا هرچه در عرصهٔ اجتماع با آن روبه‌رو می‌شویم، اعم از اندیشه‌ها و نهادها، توضیح می‌دهند (هوارت، ۱۳۷۷، ۱۶۲). به‌تعبیر نظریه‌پردازان گفتمان، «فرایندی که موجب شکل‌گیری گفتمان‌ها می‌شود، مفصل‌بندی[1] نام دارد. مفصل‌بندی درواقع، هر عملی است که رابطهٔ میان نشانه‌ها را تثبیت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که موقعیت نشانه‌ها، دست‌خوش تغییر و استقرار (مفصل‌بندی) در نظمی جدید شود. گفتمان، همان کلیتی است که از عمل مفصل‌بندی به‌دست می‌آید» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ۵۶).

گفتمان، به‌واسطهٔ تثبیت معنا حول دال یا گره‌گاه اصلی مرکزی[2] شکل می‌گیرد (لاکلاو و موفه، ۱۹۸۵، ۱۱۲). در فضای گفتمانی، هر دال یا نشانه، از طریق رابطه با دال‌های دیگر، در یک مومان[3] تثبیت می‌شود. نقطهٔ مقابل لحظه، عنصر یا اِلمان است. عنصر در نظریهٔ گفتمان به دال‌های شناوری گفته می‌شود که هنوز تثبیت نشده‌اند؛ معانی سیالی که در جامعه وجود دارند و نسبت مشخصی با نظام نشانگانی گفتمانی خاصی نیافته‌اند. در ادامه به برخی از مفاهیم اساسی تحلیل گفتمان اشاره کرده‌ایم.

یکی از مفاهیم مهم در تحلیل گفتمان، «خصومت» و «غیریت» است. مناسبات تنش‌آمیز و خصمانه در سیاست، ازجمله محورهای تثبیت صورت‌بندی‌های گفتمانی به‌شمار می‌آید. به‌واسطه تنش و ضدیت است که گفتمان‌ها امکان ظهور پیدا می‌کنند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، ۲۰۵). مفهوم مهم دیگر، «زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت» است؛ به‌این‌معنا که هویت هر پدیده‌ای در شبکهٔ هویت‌های دیگر و در قالب فرایندهای گفتمانی‌ای که با هم مفصل‌بندی می‌شوند، شکل و معنا می‌یابد (حقیقت، ۱۳۸۷، ۱۰۷). دال‌ها، نشانه‌هایی هستند بی‌محتوا که به‌خودی‌خود معنا و مفهومی ندارند، تا زمانی‌که به کمک «زنجیرهٔ هم‌ارزی»، با نشانه‌های دیگری که به آن‌ها معنا می‌بخشند، ترکیب می‌شوند. مفهوم مهم دیگر در تحلیل گفتمان، تسلط

1. Artculation
2. Nodal Point
3. Moment

یا «هژمونی» (برگرفته از نظریه‌های آنتونیو گرامشی) است. هژمونی، به‌معنای تسلط یک شیوهٔ گفتمانی خاص بر افکار عمومی در جامعهٔ مدنی و حاشیه‌ای‌سازی جریان‌های فکری دیگر در عرصهٔ مدنی و سیاسی است. در تحلیل گفتمان، هژمونی هرگز منعقدشده و کامل نیست و یک روایت گفتمانی نخواهد توانست تمام نیروهای اجتماعی را در خود جذب کند و بر همهٔ مردم مسلط شود؛ بنابراین، مخالفت‌ها و نارضایتی‌ها، اموری ناگزیرند و این به پویایی گفتمان‌ها و رقابت‌ها و تعارض‌ها دامن می‌زند. توانایی هژمونی گفتمانی در جلب و به‌کارگیری عناصر اصلی جامعه می‌تواند موقعیت ممتاز آن را تضمین کند.

«ازجاشدگی» و «بی‌قراری»، یکی دیگر از مفاهیم مهم حوزهٔ گفتمان است. به‌این‌سبب که خصومت همواره در میان گفتمان‌ها و در تلاش برای استقرار غیریت‌ها در «میدان گفتمانی» جاری است، هر گفتمانی همواره در معرض بی‌قراری، ازجاشدگی، و سرانجام، فروپاشی است. میدان گفتمانی به فضایی دلالت دارد که در آن، معانی‌ای از گفتمان‌های گوناگون سرریز می‌شود؛ معانی‌ای که ریشه در گفتمان دیگری دارد، ولی از گفتمان یادشده جدا یا حذف شده است؛ بنابراین، هر چیزی که از یک گفتمان حذف می‌شود یا خارج از آن است، در میدان گفتمانی قرار دارد. ازجاشدگی، دلالت بر حالتی دارد که هژمونی و برتری یک گفتمان به‌ظاهر عینیت‌یافته و مسلط با چالش جدی روبه‌رو شده و در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. «بی‌قراری نیز به برهم خوردن نظم و فروپاشی گفتمان موجود علاقه دارد و جامعه را به‌سوی بحران و فروپاشی سوق می‌دهد. بی‌قراری‌ها ازیک‌سو، بسترساز مفصل‌بندی‌های جدید و ازسوی‌دیگر، قادر به ترغیب گفتمان مسلط به بازسازی خود هستند» (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ۲۸-۲۶).

تحلیل گفتمان برپایهٔ مفاهیم بالا (البته مفاهیم بنیادین روش تحلیل گفتمان و روابط آن‌ها، مفصل‌تر از این است)، می‌کوشد تا دلایل ظهور و افول گفتمان و معانی درونی آن‌ها را تبیین کند.

۳. پیشینهٔ پژوهش

دوپارگی، امری است که از دو قرن پیش، یعنی از همان زمانی در ایران بروز و ظهور یافت که جامعهٔ سنتی ما با فرهنگ و تمدن جدید روبه‌رو شد و سیمای خود را در آیینهٔ عقلانیت و تمدن جدید غربی دید؛ مسئله‌ای که هرازچندگاهی در میان ما سر باز می‌کند. این دوپارگی، امری کاملاً طبیعی و حاصل دو گونه جهان‌بینی، دو نحوهٔ هستی‌شناسی و دو شیوهٔ رویارویی با جهان

است؛ جهان سنت، باورها و شیوه‌های زیست فردی، اجتماعی و سیاسی حاصل از این باورها ازیک‌سو و جهان مدرن، ارزش‌ها و باورها و شیوهٔ زیست فردی، اجتماعی، و سیاسی مبتنی‌بر ارزش‌های مدرن، ازسوی‌دیگر. ظهور این دوپارگی میان این دو سنت تاریخی (عالم سنت و مدرنیته) امری کاملاً طبیعی و تاریخی است که به‌هیچ‌روی نباید و درواقع، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ضرورت به‌رسمیت‌شناختن دوقطبی شدن جامعهٔ ایران در شرایط کنونی و با توجه به بحران‌های عمیقی که جامعهٔ ما درحال‌حاضر با آن روبه‌رو است، انکارناپذیر است.

در این بخش، پیشینهٔ دوقطبی سیاسی در جمهوری اسلامی، با تمرکز بر ریشه‌های این دوقطبی، بررسی شده است. هرچند شاید به‌دلیل نپرداختن صریح گفتمان‌های موردنظر به بحث‌های نظری مربوط به این موضوع، مفاهیم یادشده کمتر بررسی شده باشند، اما پژوهش‌های انجام‌شدهٔ پیشین می‌توانند جهت‌گیری‌های اصلی گفتمان‌های موردنظر را نمایان کنند.

ربانی خوراسگانی و میرزایی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل تقابل گفتمانی اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی در دهمین دورهٔ انتخابات ریاست‌جمهوری»، این دوپارگی را چنین معرفی کرده‌اند: «شکاف میان گرایش به علقه‌های جدید و نو، به مبانی معرفت‌شناختی و سیاسی غرب و گرایشی با اذعان به توانایی‌های عقبهٔ تئوریک مرکزیت‌محور اسلام، هم در عرصهٔ عمل و هم در مقام نظر. شکافی که در ذات خودش، تعامل‌آفرین و تنش‌زا بوده و اختلافاتی را در همهٔ سطوح ایجاد کرده است؛ شکافی که می‌توان آن را اختلاف میان تجددگرایان و سنت‌گرایان نام نهاد».

حاضری و دیگران (۱۳۹۰) در «گفتمان اصلاح‌طلبی در ایران پس از انقلاب»، تأکید کرده‌اند که: «ادبیات سیاسی یک قرن اخیر این مرزوبوم، نشان از شکافی در بستر جامعهٔ ایران دارد که سرمنشأ بسیاری از تحولات آن بوده است. از اوایل دورهٔ قاجار، سنت‌گرایی و تجددگرایی در فضای سیاسی‌ـاجتماعی ایران، همواره دو نیروی متعارض بنیادین و پیش‌رانندهٔ تحولات اجتماعی بوده‌اند».

عظیمی دولت‌آبادی (۱۳۸۷) آغاز این شکاف پس از پیروزی انقلاب اسلامی را چنین معرفی می‌کند: «با پیروزی گفتمان انقلاب اسلامی پس از سرکوب غیرمشترک، یعنی گفتمان پهلویسم و به‌دست گرفتن سیاست و اجتماع توسط گفتمان نو و از میان رفتن فضای استعاری به‌دلیل مواجهه با واقعیت، نخستین شقاق و طرد در گفتمان انقلاب پدید آمد و از دیدگاهی با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جدید، رویارویی‌های گستردهٔ گروه‌های غیرمذهبی،

مارکسیستی، و چپ‌گرا با آن شروع شد».

سلطانی (۱۳۸۷) در کتاب «قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران»، از جمهوری‌خواهان یا تجددگرایان و سکولارها در برابر سنت‌گرایان یا اسلام‌گرایان در گفتمان انقلاب با مفصل‌بندی دقایق خاص خود نام می‌برد و شکاف تجددگرایی و سنت‌گرایی را به اوایل دورهٔ قاجار مربوط می‌داند که درون گفتمان انقلاب اسلامی به زیست خود ادامه می‌دهند. به‌بیان سلطانی، معنای اصلاحات در برجسته‌سازی تجدد و حاشیه‌رانی سنت نهفته است.

بشیریه (۱۳۸۱) در کتاب «دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران» بر این نظر است که «جامعهٔ ایران به‌عنوان جامعه‌ای نیمه‌سنتی‌ـنیمه‌مدرن یا درحال‌گذار، دارای صورت‌بندی و شمار پیچیده‌ای از شکاف‌های اجتماعی بوده است». ازیک‌سو، شکاف‌های قومی، فرهنگی، و منطقه‌ای مربوط به جامعهٔ سنتی و ازسوی‌دیگر، شکاف‌های جامعهٔ مدرن و همچنین، یک شکاف عمیق‌تر و بنیادین‌تر که ناشی از دوپارگی سراسری آن است «با عنوان شکاف تجدد و سنت‌گرایی». به‌نظر بشیریه، «شکاف در تاریخ اخیر ایران، جلوه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، و سیاسی گوناگونی پیدا کرده است». او همچنین، دربارهٔ ریشه‌های پیدایش این دوپارگی پس از انقلاب اسلامی می‌گوید: «در سال‌های دهۀ ۱۳۶۰، گفتمان انقلاب، عملاً منسجم، یکدست، و هژمونیک بود و در سیطرهٔ نیروهای سنت‌گرا قرار داشت. اما در طول این سال‌ها، در نبود غیریت خارجی، انفصال درون گفتمان و بین نیروهای خودی آغاز شد». در دهۀ نخست انقلاب اسلامی، شاهد حضور راست سنتی و چپ اسلامی در میدان مناسبات نیروها بودیم. راست سنتی از مالکیت خصوصی، به‌ویژه برای حفاظت از بازاریان سنتی، دفاع می‌کرد و پشتیبان عدم دخالت گستردهٔ دولت در اقتصاد و عدم کنترل بازرگانی بود. چپ اسلامی که بیشتر از میان تحصیل‌کردگان دانشگاهی با روحیهٔ مذهبی برمی‌خاست، از سیاست‌های چپ‌گرایانهٔ اقتصادی، اصلاحات ارضی، مداخله و سیاست‌گذاری اقتصادی گستردهٔ دولت و یک فضای بسته و برنامه‌ریزی‌شدهٔ اقتصادی حمایت می‌کرد.

حسینی‌زاده (۱۳۹۳) در «مسئلهٔ آزادی در دو گفتمان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب» می‌گوید: «ازآنجاکه در گفتمان اصول‌گرا، قائلان به نظریهٔ نصب، غلبه دارند و برپایهٔ آن، بعد اسلامیت نظام، بیشتر موردنظر و توجه قرار می‌گیرد تا بعد جمهوریت آن، معنا و مفهوم آزادی سیاسی نیز متأثر از آن خواهد بود؛ ازاین‌رو، طی آن، آزادی تنها در چارچوب شریعت، تفسیر می‌شود، نه

خواست مردم که در معنای جمهوریت نهفته است. اما در گفتمان اصلاح‌طلب، این نظریهٔ انتخاب است که مقبولیت بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا طی آن، جمهوریت نظام و خواست مردم، پررنگ‌تر شده و براساس آن، حدومرزهای آزادی نیز متفاوت‌تر جلوه می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در این گفتمان، محدودهٔ وسیع‌تری برای آزادی تعریف می‌شود».

اردکانی و عظیمی (۱۳۹۱) در «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۴-۱۳۷۶)» آورده‌اند که در مبانی حقوق، اصول‌گرایان بر این نظرند که اولاً تکلیف بر حق مقدم است؛ ثانیاً تمام حقوق انسان‌ها از حق خداوند سرچشمه می‌گیرد. درمقابل، اصلاح‌طلبان بر این نظرند که حقوق از تکلیف منتزع نمی‌شود، بلکه حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان آن را به‌رسمیت شناخت. افزون‌براین، در شناسایی حقوق نباید عقل و ادراک انسان را دست‌کم گرفت. در کنار پیروی از دین و خدامحوری، اعتقاد به حقوق طبیعی و وضعی و عمل به آن‌ها، نه‌تنها منعی ندارد، بلکه عقلانی نیز هست؛ زیرا، لزوماً تمام مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در دین نیامده است؛ بنابراین، می‌توان، برای مثال، حقوق بشر را پذیرفت و درعین‌حال، مسلمان و دین‌دار باقی ماند.

با وجود طرح بحث‌های گوناگون در تحلیل گفتمان‌های انقلاب اسلامی، به‌نظر می‌رسد که ورود به وجوه اندیشگی این حوزه و تبیین اختلاف‌های فکری میان گفتمان‌های اصلی می‌تواند تلاش علمی شایسته‌ای باشد. این پژوهش، کندوکاوی است در جایگاه دوگانهٔ حق و خیر درون گفتمان‌های مسلط ذیل انقلاب اسلامی که، برسازندهٔ تعریف مفهوم عدالت در یک نظام فکری است.

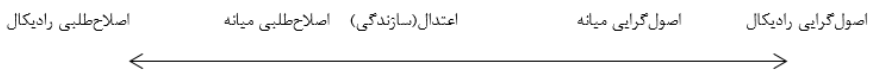
۴. نسبت دوگانهٔ خیر و حق با گفتمان‌های اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی

با گذشت چهار دهه از رخداد انقلاب اسلامی، آرایش نیروها و گفتمان‌ها در زیست سیاسی جمهوری اسلامی به‌گونه‌ای قوام یافته است که می‌توان آن‌ها را در قالب دو گفتمان موسوم به «اصلاح‌طلبی» و «اصول‌گرایی» جای داد. این دو گفتمان، که خود زیرگفتمان‌های اصلی کلان‌گفتمان «انقلاب اسلامی» به‌شمار می‌آیند، در سیر تحولی‌شان، عناصر دوام‌یافتهٔ گفتمان‌های کوچک‌تر را به خود جذب و درون خود مفصل‌بندی کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که برای مثال، اکنون گفتمان موسوم به اعتدال را که ادامهٔ گفتمان سازندگی است، می‌توان زیرگفتمانی از اصلاح‌طلبی در معنای عام دانست (البته باید به این نکتهٔ مهم توجه داشت که این گفتمان،

روایت محافظه‌کارانه‌ای از اصلاح‌طلبی در قیاس با اصلاح‌طلبان رادیکال است).

به‌طورکلی، اگر گفتمان انقلاب اسلامی را به‌صورت یک طیف از عناصر گفتمانی درنظر بگیریم، با استفاده از تعابیر کلاسیک سیاسی می‌توان اصلاح‌طلبی را موضع چپ گفتمان انقلاب اسلامی و اصول‌گرایی را موضع راست آن به‌شمار آورد. هرچه به سویهٔ چپ طیف نزدیک می‌شویم، مبارزهٔ گفتمانی برای مفصل‌بندی عناصر گفتمانی تحول‌گرایانه به‌منظور تغییر موازنهٔ نیروها و تغییر ساختار سیاسی، شدیدتر می‌شود و هرچه به سویهٔ راست آن حرکت کنیم، تلاش گفتمانی برای حفظ اصول ساختاری و ایدئولوژیک حکومت اسلامی به‌سود روایتی محافظه‌کار از کلان‌گفتمان انقلاب اسلامی، بیشتر می‌شود؛ تاجایی‌که معتقد به فاصلهٔ وضع موجود از آرمان‌های بنیادین گفتمان انقلاب اسلامی و خواستار تغییر موازنهٔ نیروها و طرد عناصر گفتمانی تحول‌گرایانه به‌منظور احیاء آرمان‌های انقلابی است. در نمودار شمارهٔ (۱)، ترتیب زیرگفتمان‌های کلان‌گفتمان انقلاب اسلامی بر روی طیفی از راست به چپ نمایش داده شده است.

نمودار شمارهٔ (۱). طیف زیرگفتمان‌های کلان‌گفتمان انقلاب اسلامی



۱-۴. گفتمان اصول‌گرایی

در ادامه، مهم‌ترین عناصر سازندهٔ گفتمان اصول‌گرا بررسی شده است.

۱-۱-۴. پایبندی به اصول و ارزش‌ها

اصول‌گرایی، به‌معنای پایبندی به اصول و ارزش‌های ویژه‌ای از عناصر گفتمان انقلاب اسلامی است؛ اگرچه برخی از اصل‌گرایی به بنیادگرایی نیز تعبیر می‌کنند که عبارت است از «جنبشی در چارچوب یک دین یا آیین سیاسی که به شکل اصلی و ارزش‌های اولیهٔ آن دین یا آیین سیاسی گرایش دارد» (دارابی، ۱۳۸۶، ۱۳؛ لیالی، ۱۳۹۲، ۸۵). به‌این‌ترتیب، بنیادگرایی بر دو معنای متمایز مثبت و منفی دلالت دارد؛ «مثبت آن، اصولی بودن و تمسک به اصل است و کاربرد منفی آن، قشری‌گری و تمسک به ظواهر» (دارابی، ۱۳۸۶، ۱۳). بااین‌همه، در فضای عمومی از مفهوم بنیادگرایی به‌گونه‌ای منفی برداشت می‌شود، اما در متون مختلف اسلامی اشاره شده است که اسلام، مخالف هرگونه تحجر و واپس‌گرایی بوده و در عین توجه به مبانی و

اصول و حاکمیت آن‌ها، به همهٔ زمان‌ها و نیازهای بشر توجه کرده و برای آن برنامه دارد؛ ازاین‌رو، تعبیر بنیادگرایی به‌جای اصول‌گرایی، مناسب به‌نظر نمی‌رسد و در اصول‌گرایی، ضمن پایبندی به اصول و ارزش‌ها، از قشری‌گری، تحجر، و واپس‌گرایی کناره‌گیری می‌شود. رهبر ایران در دیدار با کارگزاران نظام (در تاریخ ۲۹ خرداد ۱۳۸۵) در سخنانی با عنوان «تبیین اصول‌گرایی و شاخص‌ترین مفاهیم آن»، دال‌های گفتمان اصول‌گرایی را این‌گونه معرفی کرده‌اند: ایمان و هویت اسلامی و انقلابی؛ عدالت؛ حفظ استقلال؛ اعتمادبه‌نفس ملی؛ جهاد علمی؛ تأمین آزادی و آزاداندیشی؛ اصلاح روش‌ها؛ شکوفایی اقتصادی[۲].

۲-۱-۴. اصالت آموزه‌های فقهی سنتی

در دهۀ نخست پس از انقلاب، گفتمان راست سنتی در مقابل گفتمان چپ اسلامی قرار گرفت که اولی مبتنی‌بر آموزه‌های فقاهتی اسلام بود و مشی محافظه‌کارانه‌ای در سیاست پساانقلابی داشت و دومی، متأثر از اندیشه رادیکال شریعتی بود. از نقطه‌نظر دینی، چپ اسلامی «بر فقه پویا و لزوم قرائت دین برمبنای شرایط زمانه پافشاری می‌کرد و درمقابل، راست سنتی به اصالت احکام اولیه و فقه سنتی معتقد بود» (ظریفی‌نیا، ۱۳۷۸، ۶۵).

دال‌های اصلی گفتمان اصول‌گرایی که ریشه در تحول راست سنتی داشتند، عبارت بودند از اصالت آموزه‌های فقهی سنتی، اجرای احکام شریعت و برتری روحانیت به‌عنوان مفسران اصلی آموزه‌های فقهی. در این مقطع، دال‌های اصلی گفتمان چپ اسلامی ـ اصلاح‌طلب به‌عنوان غیریت اصول‌گرایی را می‌توان در پیوند فقه با اندیشۀ رادیکال، و آنچه بعدها فقه پویا نامیدند، و اجرای سیاست‌های انقلابی مبتنی‌بر آموزه‌های شرع به همراه تفسیر اسلامی از آن‌ها، خلاصه کرد.

۳-۱-۴. ولایت فقیه، خیر اعلا

گفتمان اصول‌گرایی با دارا بودن ویژگی‌هایی همچون پیروی کامل از ولایت فقیه، پایبندی به آرمان‌های امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای، عدالت‌خواهی، و... بر آن است که جامعۀ اسلامیِ مبتنی‌بر ارزش‌های دینی را سامان دهد (دارابی، ۱۳۸۸، ۱۳۳). براین‌اساس، گفتمان اصول‌گرایی در تقابل با گفتمان اصلاح‌طلبی، عناصر جدیدی را در منظومۀ گفتمانی خود مفصل‌بندی کرد. در این دوره، اصول‌گرایان با محوریت دال ولایت فقیه سعی داشتند خوانش اصلاح‌طلبان از دال مردم و تأکید بر شعارهای آزادی و جامعۀ مدنی و ملاک بودن انتخابات آزاد را ساختارشکنی کنند. البته تأکید بر دال ولایت به‌معنای نادیده گرفتن نقش مردم در گفتمان اصول‌گرایی نیست، بلکه دال

مردم‌سالاری دینی در منظومهٔ گفتمانی آن‌ها نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که با تفسیر برخی از دیدگاه‌های امام خمینی، برای مردم، نقش مشروعیت‌بخشی در نظام سیاسی قائل نیستند و رأی و نظر مردم را وسیله‌ای برای فراهم کردن مقبولیت و امکان تشکیل حکومت می‌دانند. «حکم الهی برای رئیس و مرئوس متبع است. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم‌الاجراست، همان حکم و قانون خداست. تبعیت از رسول اکرم(ص) هم به‌حکم خدا است، که می‌فرماید:«و أطیعوا الرّسول» (از پیامبر پیروی کنید). پیروی از متصدیان حکومت یا «اولوالامر» نیز به‌حکم الهی است،... رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم(ص) در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ۴۵).

آیت‌الله مصباح یزدی در سخنرانی خود در مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) در تاریخ ۸۴/۹/۲۰ این‌گونه بیان کردند: «اینکه امام، قانون اساسی را تصویب کرد، این یعنی من دستور می‌دهم این‌گونه عمل کنید و اعتبار پیدا می‌کند، چون او امضا کرده است. اگر امضا نکرده بود، هیچ اثری نداشت؛ حتی اگر تمام مردم هم رأی می‌دادند، هیچ اعتبار قانونی و شرعی نداشت؛ همان‌طور که خودش فرمود. براساس نظریهٔ نصب، اصلاً اعتبار قانون اساسی از امضای او سرچشمه می‌گیرد، اما طبق نظریهٔ انتخاب، توجیه اعتبار قوانین و تصرفات، مشکل است» (پرتو سخن، ۱۳۸٤).

یکی از ایدئولوگ‌های اصول‌گرا در توضیح این مفهوم می‌گوید: «رهبر انقلاب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در اواخر دههٔ ۱۳۷۰ از این واژه استفاده کرد و مراد از «خودی»، کسان یا جریانات و اشخاصی بودند که «انقلاب اسلامی را برپایهٔ هویت اسلامی و لزوم تأسیس حکومت اسلامی به‌رهبری روحانیت و ولی‌فقیه، باور داشته» و در مقابل آن‌ها «غیرخودی»ها، «بی‌اعتنا به تفکر اصیل اسلامی و آرمان‌های انقلاب و جریان سیاسی آن، یعنی اصل ولایت‌فقیه هستند» (زرشناس، ۱۳۸۲، ۱۳۱). در بنیاد این گفتمان، می‌توان این معنا را دریافت که کلان‌گفتمان انقلاب اسلامی، منادی یک غایت خیر بشری در دنیا و آخرت است و ولی فقیه، راهنمای یگانه و تجسم این خیر است که تمسک به او و پیروی مطلق از او، مهم‌ترین اصل سیاسی است. این، وجه تمایز میان خودی و ناخودی است.

۴-۱-۴. امت‌گرایی، محور گفتمان فراملی اسلام‌گرایی

گفتمان اصول‌گرایی، نوعی گفتمان فراملی است از گونهٔ اسلام‌گرایی. در نظر این گفتمان، ملت،

مرزهای ملی، منافع ملی، دولت ملی، و هویت ملی، امور مصنوعی هستند و اصالت با امت اسلامی و هویت و منافع آن است. بابی سعید بر این نظر است که: «اسلام‌گرا، کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی‌اش قرار می‌دهد» (حسین‌زاده، ۱۳۸۸). وی می‌افزاید: «اسلام‌گرایی، یک گفتمان سیاسی است و از این حیث، به گفتمان‌های سیاسی دیگر، مانند سوسیالیسم یا لیبرالیسم، شبیه است»؛ همچنین می‌گوید: «اسلام‌گرایی، گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد...؛ اسلام‌گرایی، طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطهٔ مرکزی درون گفتمان‌های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند. طرح اسلام‌گرایی، اساساً مصمم است که از اسلام، دال برتر نظامی‌ـسیاسی بسازد؛ می‌کوشد که نشان دهد، دال‌ها یک مجموعهٔ گفتمانی را که مرکزی است، می‌سازند و به آن انسجام می‌دهند؛ زیرا، تبدیل یک دال به دال برتر، مساوی است با ایجاد وحدت و هویت یک کل و اجزایش» (سعید، ۱۳۷۹، ۱۲۳).

به‌نظر دهقانی فیروزآبادی، مهم‌ترین مفاهیم گفتمانی قوام‌بخش اصول‌گرایی عبارتند از: «حکومت اسلامی، انقلاب اسلامی ایران، و نظام بین‌الملل». از درون این سه مفهوم کلی، مفاهیمی فرعی مشتق می‌شوند که چگونگی مفصل‌بندی آن‌ها و غیریت‌سازیشان با دیگر گفتمان‌ها، هویت اصول‌گرایی را تعیین می‌کند؛ «درنتیجه، علت و هدف اولیهٔ انقلاب در داخل ایران، محقق کردن آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی در چارچوب یک نظام و دولت اسلامی است؛ یعنی تأسیس و استقرار یک حکومت اسلامی برای اجرای احکام و حدود الهی یا اعمال حاکمیت دین اسلام در چارچوب یک نظام دینی. در عرصهٔ بین‌المللی نیز انگیزه و هدف نخستین انقلاب اسلامی ایران، گسترش این ارزش‌ها در جوامع و کشورهای دیگر برای ایجاد یک جامعهٔ جهانی اسلامی و استقرار نظم جهانی اسلام از طریق انقلاب اسلامی است» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶، ۷۶-۷۳).

از این دیدگاه، دولت‌ـملت و مرزهای ملی، اصالتی ندارند. آیت‌الله مصباح، که مهم‌ترین نظریه‌پرداز اصول‌گرایی به‌شمار می‌آید، با طرح تعارض ذاتی میان دیانت و ملیت معتقد است: «وطن، چیزی قراردادی است که ارزش اهدای جان را ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). «چقدر انسان باید تنزل پیدا کند که به‌جای خدا و ارزش‌های الهی، ملیت و ایرانیت را مطرح کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

همچنین، آیت‌الله سید احمد خاتمی (۱۳۸۵) معتقد است: دولت اسلامی، برخلاف دولت‌های سکولار عرفی، ماهیتی دینی و اسلامی دارد و در آن، ضرورتاً، «قضاوت،

قانون‌گذاری، و اجرای امور براساس موازین و احکام اسلامی-شیعی» انجام می‌شود؛ درنتیجه، شرط الزامی برای مدیران و رهبران آن نیز «آگاهی و شناخت کامل از این اصول، مبانی، و قوانین اسلامی در چارچوب شرع مقدس اسلام» و عمل به آن است.

دولت و جامعه نزد این گفتمان از منظر ادراکی-اخلاقی صورت‌بندی می‌شوند؛ به‌این‌معنا که اصول ارزش تشکیل‌دهندهٔ دولت و جامعه، برمبنای یک آموزهٔ خیر فراگیرِ نهفته در روابط اخلاقی شرعی استوار شده‌اند که فراتاریخی و فراجغرافیایی هستند. برهمین‌اساس بود که احمدی‌نژاد که رئیس‌جمهور تراز اصول‌گرایان در دههٔ ۱۳۸۰ بود، هم «تأمین سعادت و تعالی انسان در جامعهٔ داخلی» را وظیفهٔ دولت می‌دانست و هم مهم‌ترین رسالت و مأموریت سیاست خارجی جمهوری اسلامی را تعالی جوامع انسانی به‌شمار می‌آورد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶، ۷۵)

وانگهی، برخلاف دولت ملی که مبتنی‌بر حاکمیت ملت است، دولت اسلامی، مبتنی‌بر حاکمیت الهی است. حاکمیت الهی، مبتنی‌بر سلسله‌مراتبی است که از حق‌تعالی، آغاز، به پیامبر منتقل، و از او به ائمهٔ معصوم(ع) و به‌واسطهٔ نصب عام از سوی معصوم، به ولی فقیه که رهبر عالی حکومت اسلامی است، انتقال می‌یابد و دیگر نهادهای قدرت در حکومت، در چارچوب اراده و زیر نظر مستقیم یا غیرمستقیم او قرار می‌گیرند. «قضیهٔ ولایت فقیه، یک‌چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد. ولایت فقیه، یک‌چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول‌الله هست و این‌ها از ولایت رسول‌الله هم می‌ترسند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ۳۰۸).

بی‌دلیل نیست که نهادهای نظارتی و قضایی مهمی مانند شورای نگهبان، مجلس خبرگان، و قوه قضائیه دراختیار گفتمان اصول‌گرایی است. این نهادها درواقع، مراکز قدرت زعیمان صالح است که با ابزارهای خود می‌توانند تحرک سیاسی مردم را کنترل کنند (برای بحث تفصیلی ن.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۷۲).

دال «انقلاب اسلامی» به‌معنای انقلابی جهانی، در کانون گفتمان اصول‌گرایی جای دارد و به دال‌های گفتمانی دیگر، جهت می‌دهد. براین‌مبنا، نظام بین‌المللی به‌عنوان نظامی ناعادلانه، همچون غیریت و خصم نظام جهانی آرمانی انقلاب اسلامی مفصل‌بندی می‌شود. نفی این نظام به‌عنوان غیریت و دشمن ذاتی و ابدی انقلاب اسلامی، هویت گفتمان اصول‌گرایی را تشکیل می‌دهد؛ گفتمانی که با بسیج و تدارک امکانات کشور، آرمان جهانی خود را عدالت‌گستری تا برپایی «نظام عدل جهانی» می‌داند؛ براین‌اساس، سیاست خارجی

گفتمان اصول‌گرایی نیز همانند بنیاد سیاسی این گفتمان، که ملت و منافع ملی را عارضی می‌دانست نه بااصالت، غایت خود را برهم زدن نظم بین‌الملل و ایجاد و استقرار جهانی مبتنی‌بر ایدئولوژی و آموزهٔ جامع خود می‌داند که قرار است با هزینه و ابتکار منابع کشور ایران محقق شود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶، ۷۹؛ تیکی[1]، ۲۰۰۹، ۲۳۸).

۵-۱-۴. آمیختگی سیاست داخلی و خارجی در خدمت آرمان جهانی اصول‌گرایی

نمود نگرش داخلی و خارجی گفتمان اصول‌گرایی که نفی تمرکز بر منافع ملی (مانند «توسعهٔ اقتصادی») به‌عنوان هدفی اصیل در داخل کشور و نفی نظم بین‌المللی است، در برنامهٔ دولت نهم مکتوب شده است:

«هم‌اینک، ایران اسلامی به‌آرامی در این‌سوی، رخ می‌نماید تا بر نظام سلطهٔ جهانی، خط بطلان بکشد و نور عدالت و معنویت را بپراکند.... ما توسعه، به‌معنای تقلیدی و شاید تحمیلی آن را شجاعانه بایگانی می‌کنیم. آنچه بالندگی، شکوفایی، و درعین‌حال سرآمدی جامعهٔ ما را تضمین می‌کند، تنها تعبیر قرآنی تعالی است که در سایهٔ حکمت، بصیرت، عدالت، و حکومت مبتنی‌بر اسلام ناب محمدی فراچنگ می‌آید و غایت آن، سرآمدی موعود است» (برنامهٔ دولت نهم، ۱۳۸٤، ۹-۷).

گفتمان اصول‌گرایی، میدان عمل خود را جهان می‌داند و تاجایی‌که به کارکردهای داخلی آن مربوط است، امور داخلی را از دیدگاه مبارزهٔ جهانی تفسیر می‌کند؛ ازاین‌رو، «توسعه» را مفهومی تقلیدی و تحمیلی از سوی «نظام سلطهٔ جهانی» به‌شمار آورده و نفی می‌کند.

گفتمان اصول‌گرایی، ضمن نفی و غیریت‌سازی با گفتمان‌های اصلاحات و سازندگی، دال‌های محوری این گفتمان‌ها را که عبارتند از توسعهٔ سیاسی و توسعهٔ اقتصادی، نفی می‌کند. تأکید گفتمان اصول‌گرایان (در این دوره) بر مفصل‌بندی عناصری چون «دولت اسلامی»، «آوردن پول نفت بر سر سفرهٔ مردم»، «تحول در نظام مدیریت کشور»، «ساده‌زیستی و مردمی بودن مسئولان»، «مبارزه با فساد و اشرافی‌گری»، «مبارزه با مافیای اقتصادی»، «عدالت و مهرورزی»، نفی «توسعه» و جایگزینی آن با مفهوم مبهم «پیشرفت» ــ که قرار بود با برگزاری همایش‌های پرهزینه، نظریه‌ای برای آن با عنوان «الگوی اسلامی‌ـایرانی پیشرفت» تبیین شود ــ «مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب»، «مبارزه با نظام سلطه»، «برپایی عدالت جهانی»، «تحول در

1. Takeye

مدیریت جهانی»، «برپایی نظام جهانی انسان کامل»، و مانند آن، سامان می‌داد (ن.ک: تاجیک و روزخوش، ۱۳۸۷، ۱۰۹).

احمدی‌نژاد و اصول‌گرایان بر این نظرند که دو دیدگاه در مورد انقلاب وجود دارد؛ یکی انقلاب را پدیده‌ای تاریخی و دیگری آن را حقیقتی فراتاریخی و اعتقادی به‌شمار می‌آورد (تالر[1] و همکاران، ۲۰۱۰، ۸۱). دیدگاه نخست، متعلق به گفتمان اصلاح‌طلبی و سازندگی است که در تجربهٔ سیاسی خود پس از دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰، از نگرش انقلاب دائمی و آرمان‌گرایی در تضاد با واقعیت گذر کرده‌اند و تلاش می‌کنند تا پیوندی میان آرمان‌های انقلاب اسلامی و واقعیت روزمره بیابند. گروه دوم، که همان گفتمان اصول‌گرایی است، درکی فرازمانی از انقلاب دارد که باید در هر لحظه از زندگی روزمره، بازسازی و تکرار شود؛ ازاین‌رو، گفتمان اصول‌گرایی به‌شدت ایدئولوژیک‌تر از گفتمان‌های اصلاح‌طلبی و سازندگی است.

برخی ناظران، ویژگی‌های نظری ایدئولوژی اصول‌گرایی را اسلام‌گرایی، انقلابی‌گری، و پوپولیسم برمی‌شمرند (نگاه کنید به: احتشامی و زویری[2]، ۲۰۰۷). این ایدئولوژی در فضای گفتمانی غیریت‌سازی با غرب مفصل‌بندی شده است؛ ازاین‌رو، نوک پیکان انقلابی‌گری و روایت خاص آن از اسلام، هرچه را مظهر غربی به‌شمار می‌آید، هدف گرفته است.

۲-۴. گفتمان اصلاح‌طلبی

در ادامه مهم‌ترین ویژگی‌های گفتمان اصلاح‌طلبی، بررسی و واکاوی شده است.

۱-۲-۴. چپ اسلامی (ولایت فقیه، فقه پویا، عدالت اجتماعی، اقتصاد دولتی، استکبارستیزی، انترناسیونالیسم اسلامی، و...)

در سال‌های نخست پس از انقلاب اسلامی، پس از کنار زده شدن نیروهای میانه‌رو موسوم به لیبرال، نخستین زیرگفتمانی که درنتیجهٔ چیرگی گفتمان اسلام‌گرایی با مفصل‌بندی مستحکمی به قدرت دست یافت، گفتمان چپ اسلامی بود. سرآغاز راه‌یابی قطعی این گفتمان به عرصهٔ سیاست جمهوری اسلامی را می‌توان در انتخابات سوم ریاست‌جمهوری و نشانه‌های آن را می‌توان در مفاهیم و تصورات زیر جست:

«حقانیت اسلام و بایستگی برپاداشتن احکام آن، ولایت فقیه، عدالت اجتماعی،

1. Thaler
2. Ehteshami and Zweiri

بازتوزیع ثروت و دارایی‌ها، اقتصاد دولتی، مردم‌گرایی، حاکمیت فقه و اصالت روحانیت، شهادت‌جویی و بسیجی‌گری، باور به امت واحدهٔ اسلامی (انترناسیونالیسم اسلامی)، استکبارستیزی و پشتیبانی از مستضعفان جهان، غیریت‌سازی با غرب و به‌ویژه ایالات متحده، پشتیبانی از فلسطین، بدبینی به سازمان‌های بین‌المللی و سیاست نگاه به شرق؛ دراین‌میان، می‌توان از انگاره‌های ولایت فقیه و عدالت اجتماعی به‌منزلهٔ نشانه‌های مرکزی این گفتمان یاد کرد. درواقع این گفتمان، پیروزی جریان خواهان بازگشت ایدئولوژیکی به سنت در روایتی چپ‌گرایانه به‌لحاظ سیاسی، در برابر جریان تجددگرای خواهان آزادی‌های سیاسی و مدنی بود» (صفاریان و معتمد دزفولی، ۱۳۸۷، ۱۱۳-۱۱۲؛ خرمشاد و جمالی، ۱۳۹۷).

چپ اسلامی در جریان‌های اسلامی مبارز پیش از انقلاب ریشه دارد. این نیروها عمدتاً عبارت بودند از برخی از اقشار دانشجویی و دانش‌آموختگان دانشگاه‌ها، شماری از روحانیان، خاصه جوان‌ترها و برخاسته از خاستگاه حاشیه‌ای و دهقانی، کارگری و لایه‌های کم‌درآمدتر بازاری (هرسیج و حسینی، ۱۳۸۸، ۳۷۴). برخلاف راست سنتی که با پیروی از روحانیت سنتی و دیدگاه‌های فقهایی مانند مطهری، تاحدی فاصلهٔ خود را با ایدئولوژی چپ‌گرایانهٔ شریعتی حفظ کرده بودند، چپ اسلامی، امتداد ایدئولوژی طرح‌شده از سوی مرحوم شریعتی بود. همان‌گونه که برزین می‌گوید: «چپ اسلامی از جهات اساسی‌ای مانند رادیکالیسم در روش، مبارزهٔ طبقاتی، مبارزهٔ ضداستبدادی و تجدیدنظرخواهی در اندیشهٔ مذهبی، به شریعتی نزدیک است» (برزین، ۱۳۷۸، ۵۸).

اختلافات این دو گروه، بیشتر گرد دریافت‌های متضاد دو گفتمان راست سنتی و چپ مسلمان «در مباحث اقتصادی و زاویهٔ دید به دین، فقه، و اختیارات ولی‌فقیه» می‌گشت (قوچانی، ۱۳۷۹، ۷۶). «در برابر گفتمان چپ که به دخالت گستردهٔ دولت در اقتصاد، محدودیت مالکیت و کوچک‌تر کردن بخش خصوصی باور داشت، گفتمان راست به آزادسازی اقتصادی، محترم بودن مالکیت و عدم دخالت گستردهٔ دولت در تجارت خارجی و انحصاری نبودن بازرگانی خارجی باور داشت» (قوچانی، ۱۳۷۹، ۷۶). از نقطه‌نظر دینی، چپ اسلامی «بر فقه پویا و لزوم قرائت دین برمبنای شرایط زمانه پافشاری می‌کرد و درمقابل، راست سنتی به اصالت احکام اولیه و فقه سنتی معتقد بود» (ظریفی‌نیا، ۱۳۷۸، ۶۵).

به‌نظر دهقانی فیروزآبادی، ظهور چپ اسلامی به‌عنوان نیرویی تعیین‌کننده در قدرت را باید آغاز تسلط رویکرد ایدئولوژیکی و آرمان‌گرایانهٔ اسلامی در سیاست خارجی جمهوری

اسلامی قلمداد کرد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ۱۹۳). این گفتمان آرمان‌گرا بر این نظر بود که «سیاست خارجی جمهوری اسلامی باید برپایهٔ آموزه‌ها و موازین اسلامی و تحقق آرمان‌ها، ارزش‌ها، و احکام اسلامی تدوین، تنظیم، و اجرا شود». قلب این گفتمان، ایدهٔ «مصالح و منافع اسلام و مسلمانان و انترناسیونالیسم اسلامی» بود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ۱۹۳).

نشانگان گفتمان چپ اسلامی در امور اقتصادی، مبتنی‌بر دال‌های عدالت اجتماعی، اقتصاد توزیعی، و اقتصاد دولتی بود. دال‌های فرعی‌ای که در چارچوب اقتصاد توزیعی دولتی مفصل‌بندی می‌شدند عبارت بودند از استقلال، خودکفایی، پشتیبانی از مستضعفان، بازتوزیع دارایی‌ها و منابع و ثروت کشور و مردم به‌ویژه سرمایه‌داران، مصادره و ملی کردن صنایع، مبارزه با سرمایه‌داری، ساده‌زیستی، اقتصاد کوپنی، و مانند آن. تأکید گفتمان چپ بر پشتیبانی از مستضعفان، طبقات پایین، به‌ویژه از طریق یارانه و کوپن، به‌گونه‌ای بود که برخی از مخالفان از آن‌ها با تعبیر «کپونیست»، بر وزن «کمونیست»، یاد می‌کردند. دیدگاه چپ اسلامی به اقتصاد که مبتنی‌بر دولت‌محوری و ضدیت ذاتی با بخش خصوصی و سرمایه‌داری بود، در قانون اساسی جمهوری اسلامی بازتاب یافت؛ چنان‌که اصل ۴۴ قانون اساسی، اقتصاد ایران را دولتی، تعاونی، و سرانجام، خصوصی نامید که درعمل، بخش ناچیزی از اقتصاد را دربر می‌گرفت (ن.ک: ایزدی و رضایی‌پناه، ۱۳۹۲؛ اشرف و بنوعزیزی، ۱۳۸۷، ۲۳۵-۲۳۴؛ کدی، ۱۳۸۵، ۴۱).

۲-۲-۴. تحول گفتمانی (روایتی دموکراسی‌خواهانه از اسلام‌گرایی؛ مردم‌سالاری دینی)

پس از درگذشت امام راحل، چپ اسلامی از قدرت اجرایی کنار رفت و جای خود را به جریانی داد که از درون راست سنتی بیرون آمده بود، اما ایده‌های اقتصادی تجدیدنظریافته‌ای داشت. این جریان که به زعامت مرحوم هاشمی رفسنجانی به ریاست‌جمهوری و بخش مهمی از قدرت حکومتی دست یافته بود، خود را مجموعه‌ای از عقلای قوم و راه میانهٔ چپ و راست سنتی می‌دانست؛ جریان یادشده بعدها، به‌ویژه در میانهٔ دههٔ ۱۳۸۴، همچون خرده‌گفتمانی عمل‌گرا به گفتمان اصلاح‌طلبی نزدیک شد. در طول هشت سال دولت سازندگی، گفتمان چپ اسلامی نه‌تنها از قدرت، دور و به منتقد قدرت و سیاست‌های اصلاح‌طلبانهٔ دولتی در عرصهٔ اقتصاد تبدیل شده بود، بلکه در پی تحولات جمعیت‌شناختی و گفتمانی جامعه و تحول زمانه، دچار بی‌قراری گفتمانی شده و نیازمند بازسازی درونی خود بود. این بحران گفتمان چپ اسلامی، مقدمهٔ تبدیل آن به اصلاح‌طلبی شد. اصلاح‌طلبی، در مقابل ابرگفتمان راست که مفصل‌بندی خود را حول وجه اسلامیت نظام قرار

می‌داد، در پی تعبیری روشنفکرانه از کلان‌گفتمان انقلاب اسلامی، به‌ویژه تحت تأثیر آثار نظری نواندیشان دینی برآمد؛ ازاین‌رو، نشانه‌های گفتمان دموکرات اسلامی بر گرد جمهوریت نظام یا همان مفهوم مردم، سامان یافت (ن.ک: تاجیک، ۱۳۷۹، ۱۰۸-۱۰۷؛ ایزدی و رضایی‌پناه، ۱۳۹۲، ۶۳). با توجه به اینکه این تحول گفتمانی، درون الزامات گفتمانی انقلاب اسلامی امکان‌پذیر بود، گفتمان اصلاح‌طلبی ناچار از تطبیق تلاش دموکراسی‌خواهانهٔ خود با غیریت‌سازی ضدغربی انقلاب اسلامی و یافتن هم‌ارزی گفتمانی با گفتمان پیشین خود بود؛ بنابراین، مفصل‌بندی گفتمانی اصلاح‌طلبان به گرد نشانهٔ جمهوریت، منجر به گنجانده شدن دموکراسی در چارچوب آموزهٔ فراگیر ایدئولوژی انقلابی شد و به‌سرعت غایت خود را «مردم‌سالاری دینی» عنوان کرد؛ مفهومی که هیچ‌گاه نتوانست نظریه‌ای حقوقی از آن ارائه دهد تا نسبت آن را با حق و عدالت روشن کند. به‌طور خلاصه، آرمان‌ها و هدف‌گذاری گفتمان اصلاح‌طلبی، بازیابی انقلاب اسلامی، نوسازی ساختار حکومتی، و تقویت پاسخ‌گویی آن در برابر مطبوعات جامعهٔ مدنی بود (بنگرید به: احتشامی و زویری، ۲۰۰۷، ۹-۶).

درمقابل گفتمانِ راست که حول دال اسلامیت نظام مفصل‌بندی می‌شد، نشانگان گفتمان اصلاح‌طلبی که نوید یک دموکراسی اسلامی را می‌داد، کوشید تا جمهوریت یا وجه مشارکت مردمی را در گفتمان انقلاب اسلامی، پررنگ‌تر از گذشته کند؛ ازاین‌رو، خود را پرچم‌دار توسعهٔ سیاسی خواند و در پی آن بود تا اسلامیت نظام را برپایهٔ آنچه «فقه پویا» می‌نامید و عبارت از گریزگاهی شرعی بود برای ایجاد سازگاری میان آموزه‌های اسلام و برخی خواسته‌های جدید طبقهٔ متوسط، مانند مشارکت زنان و مسامحه با دگراندیشان، مداخلهٔ کمتر در زندگی خصوصی افراد جامعه و تنش‌زدایی از روابط بین‌المللی به‌ویژه با شعار گفت‌وگوی تمدن‌ها.

جدول شمارهٔ (۱). مقایسهٔ دو گفتمان غالب در ایران پس از انقلاب اسلامی

گفتمان اصلاح‌طلبی	گفتمان اصول‌گرایی
تأکید بر جنبش یا نهضت در برابر دولت ملی	
تأکید بر ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی-شیعی	
منادی خیر اعلی برپایهٔ قوانین شریعت	
قائل به مردم‌سالاری دینی (جایگزین دموکراسی غربی)	
ناتوان از ارائهٔ الگویی مبتنی‌بر حقوق و آزادی حداکثری برای شهروندان	
رقابت با تمسک بر ایدئولوژی سیاسی به‌جای اندیشه و نظر سیاسی	
اعتقاد به فقه پویا	اصالت آموزه‌های فقه سنتی
رأی مردم، مشروعیت و مقبولیت	رأی مردم فقط مقبولیت
توسعهٔ سیاسی و اقتصادی	الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت

منافع، هویت، و دولت ملی (پس از ۱۳۷۶)	گفتمان فراملی، آرمان جهانی
دولت‌ـملت	امت اسلامی
حقوق از تکلیف منتزع نمی‌شود	تکلیف بر حق مقدم است
حکومت برآمده از نظر مردم (جمهوری‌خواه)	ارزش اسلام به حق بودنش است نه به موافقت مردم (نظریهٔ نصب)
تلاش برای ارائهٔ الگوی ترکیبی خیر و حق با تقدم منطقی حق	اعتقاد به تقدم خیر بر حق
تأکید بر مفاهیم جدید در حوزهٔ حقوق و آزادی (با هدف مقدم شمردن حق)	مقاومت در برابر مفاهیم جدید
کاهش اصطکاک با قدرت‌های خارجی (پس از ۱۳۷۶)	صدور انقلاب و آرمان‌گرایی در سیاست خارجی

به‌طور خلاصه، در سنجش نسبت گفتمان‌های اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی با دوگانهٔ مفهومی خیر و حق باید اشاره کرد که لازمهٔ طرح نظریه‌ای دربارهٔ عدالت و حق، برخورداری از سنت اندیشه‌ای سیاسی است که مفاهیم مربوط به اخلاق عمومی و زندگی اجتماعی درون آن سامان یابند. گفتمان‌های اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی، بیش از آنکه مبتنی‌بر اندیشه و نظریهٔ سیاسی باشند، زایندهٔ ایدئولوژی‌های سیاسی برای مبارزهٔ سیاسی به‌منظور کسب و حفظ قدرت بوده‌اند. به‌این‌ترتیب، آن‌ها مانند ایدئولوژی‌های سیاسی دیگر، منادی یک خیر عالی یا آموزهٔ فراگیر سیاسی بوده‌اند که در صورت تمسک به باورهای سیاسی موردنظر آن‌ها، رسیدن به آن ممکن می‌شود. این نکته نیز قابل‌توجه است که با آنکه تأکید بر برپایی شریعت و تکلیف افراد جامعه به پیروی از قوانین شرع، یکی از پایه‌های گفتمان‌های سیاسی انقلاب اسلامی بوده‌اند، اما در اینجا نیز تقدم با خیر است؛ زیرا، قوانین شریعت، واسطه‌ای است برای هدایت و ارشاد آدمیان به‌سوی سعادت دنیوی و اخروی و مصالح جامعهٔ اسلامی.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم با بررسی گفتمان‌های مسلط در عصر جمهوری اسلامی، جایگاه و چگونگی دوگانهٔ احتمالی حق و خیر در دیدگاه نیروهای سیاسی در چارچوب گفتمان انقلاب اسلامی را بررسی کنیم. براساس تحلیل این پژوهش، زیرگفتمان‌های مهم انقلاب اسلامی، یعنی اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی، هر دو به شیوهٔ خاص خود، معطوف به آموزه‌ای فراگیر و خیری عالی بوده‌اند، بی‌آنکه نظریه‌ای، هرچند ضمنی، دربارهٔ دوگانهٔ حق و خیر یا تقدم یکی بر دیگری ارائه دهند و درواقع، می‌توان ادعا کرد که در بسیاری از موارد با حق به مفهوم رالزی آن فاصله دارند. بااین‌همه، این احتمال را درنظر گرفتیم که نشانه‌های بالقوه‌ای برای طرح بحث حق و خیر در میان عناصر گفتمانی این دو جریان بتوان یافت.

جریان اصول‌گرایی با پیشینی انگاشتن ارزش‌ها، عقاید، و هنجارهایی همچون نظریهٔ ولایت فقیه، اسلام سیاسی، و ایجاد اصول قضایی متکی بر ارزش‌های مورداجماع خود، به مفهوم حق با تفسیری اسلامی نزدیک است. بااین‌حال، از نگاه جریان اصول‌گرا، خیر به‌طور کامل در ارزش‌های اسلامی نهفته است و حق به‌عنوان مفهومی برآمده از ارزش‌های اسلامی، قابل‌دفاع است. درنتیجه آن‌ها به اجماع بر روی اصول موردقبول خویش و اقناع گروه‌های دیگر می‌اندیشند تا حق از مسیر خیرِ پیشینی و اعتقادی‌شان ظهور کند. به‌این‌ترتیب، می‌توان گفت اگرچه اندیشهٔ سنتی دینی و فقهی، ظرفیت آن را دارد که با نظریه‌پردازی و نوآوری مبتنی‌بر اقتضاهای زمانه بتواند طرحی از نظریهٔ عدالت فراهم کند، فروافتادن آن در بازی سیاسی و استحاله در ایدئولوژی سیاسی معطوف به کسب و حفظ قدرت، امکانات نظری آن را به سود الزامات سیاسی، قربانی می‌کند.

گفتمان اصلاح‌طلبی نیز در طول تحول خود از یک جریان ارزشی‌ـعقیدتی با اصول پیشینی در سال‌های پس از جنگ تحمیلی توانست از تحمیل تفسیر خیرِ اسلامی‌ـفقاهتی بر حق فاصله بگیرد و سعی کرد تاحدودی خود را به حق به مفهوم رالزی آن نزدیک کند. در سال‌های اخیر، سخنان و دیدگاه‌های برخی اصلاح‌طلبان که مفاهیمی مورداجماع همچون ملیت و ایرانیت را به‌مثابه پایه‌ای برای آغاز گفت‌وگوی میان نیروهای سیاسی مطرح می‌کنند، به مفهوم حق بدون تفسیر پیشینی ــ آن‌گونه که رالز بیان می‌کردــ نزدیک‌تر است؛ هرچند این دیدگاه هنوز در حاشیه قرار دارد و سخنگویان آن نیز چندان مورداجماع گفتمان اصلاح‌طلبی نیستند.*

یادداشت‌ها

۱. رالز توضیح می‌دهد که جامعهٔ سیاسی، انجمنی نیست که افراد به‌طور اختیاری وارد آن شده باشند؛ ما در لحظهٔ معینی از تاریخ، خود را در جامعهٔ سیاسی خاصی می‌یابیم که در آن متولد شده‌ایم و عضویتمان از سر انتخاب نبوده است (رالز، ۱۳۹۴، ۲۵). به‌نظر رالز، جامعه، کمابیش انجمنی خودکفا از اشخاص است که یک «تأسیس سیاسی» دارد؛ براین‌اساس او دولت‌ها (کشورها) را درنظر دارد (دِی، ۱۳۸۰، ۲۴۶). به‌این‌ترتیب، رالز سامان عدالت در کشور را توضیح می‌دهد و البته به‌نظر او، این کشور باید آراسته به نظامی دموکراتیک باشد که اصول اساسی عدالت را پیاده کند.

۲. مقام معظم رهبری در سخنانی در تاریخ ۲۹ خرداد ۱۳۸۵ خود با کارگزاران نظام، اصل نخست اصول‌گرایی را «ایمان و هویت اسلامی و انقلابی و پایبندی به آن» اعلام کردند. ایشان افزودند: «یکی از وظایف مهم دولت و نظام جمهوری اسلامی این است که هویت اسلامی را در دنیای اسلام برجسته و شفاف کند تا این در جلوی چشم ملت‌های مسلمان معیار باشد» (ن.ک: برخورداری، ۱۳۹۴).

منابع

ادل، آبراهام (۱۳۸۵). «حق و خیر» در فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. ترجمهٔ مجموعه مترجمان. ج ۲. تهران: انتشارات سعاد.
ابوالحسنی، علی‌محمد (۱۳۹۳).جامعه‌گرایی. پایگاه اینترنتی پژوهه. ۲۴ آبان ۱۳۹۳، دردسترس در: http://pajoohe.ir
اشرف، احمد؛ بنوعزیزی، علی (۱۳۸۷). طبقات اجتماعی، دولت، و انقلاب در ایران. تهران: انتشارات نیلوفر.
افلاطون (۱۳۸۷). ضیافت افلاطون. ترجمهٔ محمدعلی فروغی. تهران: جامی.
افلاطون (۱۳۵۳). جمهوری. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: چاپخانه خوشه.
امام خمینی (۱۳۸۱). ولایت فقیه. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ یازدهم.
امام خمینی (۱۳۸۵). صحیفه امام. دورهٔ ۲۲ جلدی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ چهارم.
ایزدی، رجب؛ رضایی‌پناه، امیر (۱۳۹۲).مبانی اجتماعی و اقتصادی تحول در گفتمان‌های سیاسی مسلط در جمهوری اسلامی ایران. جستارهای سیاسی معاصر. ۴(۴).
برزین، سعید (۱۳۷۸). جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهۀ ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶. تهران: مرکز.
بشیریه، حسین (۱۳۸۱). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران در دوران جمهوری اسلامی. تهران: نگاه معاصر.
تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰). پساسیاست، نظریه و روش. تهران: نی.
تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). جامعه امن در گفتمان خاتمی. تهران: نشر نی.
تاجیک، محمدرضا؛ روزخوش، محمد (۱۳۸۷). بررسی نهمین دورهٔ انتخابات ریاست‌جمهوری ایران از منظر تحلیل گفتمان. مسائل اجتماعی ایران. دورهٔ ۱۳۸۷، شماره ۵ (شماره ۶۱- ۱۳۸۷).
تیلور، چارلز (۱۳۹۵). هگل و جامعهٔ مدرن. ترجمهٔ منوچهر حقیقی راد. تهران: نشر مرکز.
حاضری، علی‌محمد؛ ایران‌نژاد، ابراهیم؛ مهرآیین، مصطفی (۱۳۹۰). «گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی در ایران پس از انقلاب. دانشنامهٔ علوم اجتماعی تربیت مدرس (جامعه‌شناسی تاریخ). دورهٔ سوم.
حسین‌زاده، احمد (۱۳۸۸).بررسی و نقد نظریه‌پردازی «بابی‌سعید» دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران. مجله آموزه، شماره ۷.
حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۹۳)، مسئلهٔ آزادی در دو گفتمان اصولگرا و اصلاح‌طلب. سپهر سیاست، ۱(۱).
حقیقت، سیدصادق(۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
خاتمی، احمد (۲۵ اسفند ۱۳۸۵). مبانی قرآنی دولت اسلامی. روزنامه ایران، ویژه‌نامه پایان سال ۱۳۸۵.
خرمشاد، محمدباقر؛ جمالی، جواد (۱۳۹۷).امر سیاسی و گفتمان‌های سیاسی در ایران بعد از انقلاب اسلامی. مطالعات انقلاب اسلامی. شماره ۵۴.
دارابی، علی (۱۳۸۶).ایران امروز: اصول‌گرایی، ماهیت و مؤلفه‌های آن. زمانه. شماره ۵۵.
دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۳۸۶). گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت

احمدی‌نژاد. دانش سیاسی. شماره ۵.
دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۳۸۸) گفتمان عدالت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. معرفت سیاسی، ۱(۱).
دی، جان (۱۳۸۰): جان رالز؛ نظریه عدالت. در نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سدهٔ بیستم. موری فورسیت و موریس کینزساپر. ترجمهٔ عبدالرحمن عالم. تهران: دانشگاه تهران
ربانی خوراسگانی و میرزایی (۱۳۹۴). تحلیل تقابل گفتمانی اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی در دهمین دورهٔ انتخابات ریاست‌جمهوری. جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست‌وششم، ۴ (۶۰).
رالز، جان (۱۳۹۴). عدالت به‌مثابه انصاف. ترجمهٔ عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
رالز، جان (۱۳۹۶): نظریه‌ای در باب عدالت. ترجمهٔ مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز.
زرشناس، شهریار (۱۳۸۲): واژه‌نامهٔ فرهنگی‌ـسیاسی. تهران: معاونت سیاسی شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه.
سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین، ترجمهٔ غلام‌رضا جمشیدی. تهران: وسفی.
سلطانی، علی‌اصغر (۱۳۸۷). گفتمان، قدرت، زبان؛ سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی، تهران: نی.
سندل، مایکل (۱۳۹۷الف). لیبرالیسم و محدودیت‌های آن. ترجمهٔ حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
سندل، مایکل (۱۳۹۷ب). عدالت؛ کدام کار درست است؟. ترجمهٔ حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
سندل، مایکل، (۱۳۷۴). لیبرالیسم و منتقدان آن. ترجمهٔ احمد تدین. تهران: علمی و فرهنگی.
صفاریان، غلامعلی؛ معتمد دزفولی، فرامرز (۱۳۸۷). سقوط دولت بازرگان. تهران: قلم
ظریفی‌نیا، محمدرضا (۱۳۷۸). کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران: ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۸. تهران: آزادی اندیشه.
عابدی اردکانی، محمد؛ عظیمی، پروین (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۴-۱۳۷۶). دوفصلنامه علمی‌ـپژوهشی پژوهش سیاست نظری، دورهٔ جدید، شماره ۱۲.
عظیمی دولت‌آبادی، امیر (۱۳۸۷). منازعات نخبگان سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
قوچانی، محمد (۱۳۷۹) دولت دینی، دین دولتی. تهران: سرایی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (جلد ۱) یونان و روم. ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی.
کدی، نیکی (۱۳۸۵). نتایج انقلاب ایران. ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
گرامشی، آنتونیو (۱۳۸۴). دولت و جامعهٔ مدنی. ترجمهٔ عباس میلانی. تهران: اختران.
لیالی، محمدعلی (۱۳۹۳). جریان شناسی سیاسی. ج۱. تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها. دفتر نشر معارف.
مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۸۴). نظریه و روش در علوم سیاسی. ترجمهٔ امیرمحمد حاجی‌یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه انتشارات مرکز آموزشی‌ـپژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). وطن چیزی قراردادی است که ارزش اهدای جان را ندارد/ طرح مباحث وطن‌دوستی شعار دوران جاهلیت است. مشرق. ۱۲ آذر ۱۳۹۱، دردسترس در:
https://www.mashreghnews.ir/news/174779

مصباح یزدی، محمدتقی (۷دی ۱۳۸۴). سخنرانی. پرتو سخن.

مک‌اینتایر، الیسیدر (۱۳۹۲). در پی فضیلت: تحقیقی در نظریهٔ اخلاقی. ترجمهٔ حمید شهریاری و محمدعلی شمالی. تهران: سمت.

هرسیج،حسین؛ حسینی، سیدمطهره (۱۳۸۸). شکل‌گیری جریان سیاسی چپ در دههٔ اول پس از انقلاب. فصلنامه سیاست. ۳۹(۳).

هوارث، دیوید (۱۳۷۷). گفتمان. ترجمهٔ علی‌اصغر سلطانی. فصلنامه علوم سیاسی، ۱(۲)، ۱۸۳-۱۵۶.

یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوییز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمهٔ هادی جلیلی. تهران: نی.

Audard, Catherine (2014). Right, Just, Good. In: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Edited by Barbara Cassin. Princeton: Princeton University Press.

Ehteshami, A. & Zweiri, M. (2007). *Iran and the Rise of its Neoconservatives: The Politics of Tehran`s Silent Revolution*. London: I.B.Tauris.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Rawls, John (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), 251-276.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Sandel, Micheal (1998). *Liberalism ad the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008). *John Rawls*. First published Tue Mar 25, 2008; substantive revision Mon Apr 12, 2021. Available at: https://plato.stanford.edu/entries/rawls/

Takeye, Ray (2009). *Guardian of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*. Oxford: Oxford University Press.

Thaler, D.E, Nader, A., Chubin, Sh., Green, J., Lynch, Ch. & Wehrey, F. (2010). *Mullahs, Guard, and Bonyads: An Exploration of Iranian Leadership Dynamics, Santa Monica*. Calif: RAND Corporation.