

مقاله پژوهشی

مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی

علی قدیمی<sup>۱</sup>، گارینه کشیشیان سیرکی<sup>۲</sup>، حسن خداوردی<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲

**چکیده:** انقلاب اسلامی ایران یکی از انقلاب‌های بسیار مهم و جریان‌ساز قرن بیستم بود که توانست اعتقادات و جریان‌های بسیاری را رقم بزند. این انقلاب که با ایده رهبر و بنیانگذار آن امام‌خمينی (ره) شکل‌گرفت بر مبنای اصول و مبانی استوار بود که این اصول و مبانی توانستند در دل ملت‌های مختلف جهان جا باز کرده و اثرگذار باشند. یکی از مبانی نظری این انقلاب عدالت‌محوری آن بود؛ که توانست گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی را شکل دهد و نظرات متعدد را به سوی خود جلب کند. مبانی نظری عدالت که بعنوان دال مرکزی در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی نمود داشته و اثرگذار بود، با محوریت قرار دادن اصل عدالت و انصاف، و تأکید بر این اصول، توانست پیوند بین دین و دنیا، حق‌مداری و خدامحوری، تکلیف‌محوری و کمال‌جویی، وظیفه‌محوری و معنویت‌خواهی را ایجاد نماید. گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی، با تأکید بر این مؤلفه‌ها توانست جایگاهی بس ویژه در بین کشورهای جهان و نهضت‌های انقلابی و همچنین آرمان‌رهای بخشی پیدا کند. رهایی‌بخشی و عدالت‌محوری دو پارامتر اصلی انقلاب اسلامی ایران بود؛ که در قرن بیستم آن‌را از همه انقلاب‌های بزرگ متمایز نمود. پرسش اصلی مقاله این بود که مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی کدام‌ها هستند و از کجا نشأت گرفته‌اند؟ در پاسخ نیز این مبانی نظری در اندیشه‌های فارابی، ابن‌خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی بررسی گردید. در این مقاله سعی شد که تأکید شود که چگونه این مؤلفه‌ها توانستند انقلاب اسلامی را جهانی کنند. همچنین از چارچوب نظری گفتمان برای این منظور استفاده شد.

**واژگان اصلی:** مبانی نظری عدالت، حق‌مداری، معنویت‌خواهی، پیوند دین و دنیا، گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

af\_ghadimi@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

g\_keshishyan@azad.ac.ir

<sup>۳</sup> استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

hakhodaverdi@gmail.com

## ۱. مقدمه

عدالت همواره اساسی‌ترین موضوع و مهم‌ترین آرمان انسان از آغاز شکل‌گیری تمدن بر روی زمین بوده و به همین علت بشر برای تحقق آن کوشیده است. به موازات این اهمیت اندیشمندان هر عصر تلاش خود را برای تبیین حدود و ثغور و تحقق آن مبذول داشته‌اند. چرا که فقدان عدالت در جامعه باعث پیدایش تبعیض، ظلم، فساد، و فقدان وفاق عمومی می‌شود و جامعه مبتنی بر بی‌عدالتی و ناهمگونی پدید می‌آید، در نتیجه برای گذار از این نوع جامعه و رفتن به سوی جامعه سالم که بر پایه عدالت استوار باشد، اندیشه‌های آرمانی برای رسیدن به جامعه مطلوب بوجود می‌آید؛ که این امر خود، مکاتب، نهضت‌ها، جنبش‌ها و انقلاب‌ها را پدید می‌آورد. این فرایند نشان از این مهم دارد که انسان در فرایند تحول مدنیت همواره دغدغه عدالت را پیش روی خود داشته است و محدود به قوم یا ملت خاصی نمی‌شود. آدمی در همه جا و در همه روزگاران آرزوی تحقق عدالت را در سر پرورانده است.

در اندیشه‌های سیاسی غرب مسأله عدالت از دیر باز مطرح بوده و به عنوان یکی از مسایل اساسی جامعه از گذشته تاکنون به آن پرداخته شده است که از آن جمله می‌توان به اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو در این رابطه و واکنش‌های اندیشه‌های مقابل این جریان در یونان باستان اشاره نمود. افلاطون تا آنجا نسبت به عدالت تأکید می‌ورزد که می‌توان گفت بیشترین بحث در کتاب «جمهور» درباره عدالت و توضیح و تبیین آن است. افلاطون در کتاب‌های اول، دوم، چهارم و هشتم جمهور از عدالت، عدل، و عادل به طور مبسوط سخن به میان آورده است. از نظر وی زیربنای تشکیل دولت و اجتماع بر عدالت بنا نهاده شده است. اساساً از منظر بسیاری از فلاسفه باستان، بویژه در یونان، عمدتاً عدالت به مفهوم قرار گرفتن امور در وضعیت طبیعی و منزلت طبیعی خود بوده است و در نتیجه نزد اغلب آنان صفات عادلانه و طبیعی مترادف و یکسان تلقی می‌شده است. از سوی دیگر این وضعیت و منزلت طبیعی را وضعیت مطلوب و آرمانی می‌دانستند؛ بنابراین، قرار گرفتن هرآنچه هست در منزلت طبیعی خود مبنای اندیشه یونانی درباره عدالت بوده است.

در اندیشه لیبرالیستی غرب معاصر نیز عدالت ناظر به حفظ صیانت از حقوق اساسی فردی است و به نوعی جنبه وصفی دارد. هر چند در این دیدگاه عدالت فراتر از طبیعی بودن تلقی می‌گردد. برخی نیز به نظم خودجوش جامعه که تابع نیروهای طبیعی و غیرارادی است اعتقاد دارند. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۶۷) اگر به‌زعم برخی برداشت اول از عدالت عمدتاً با عرصه

عمومی جامعه و نهادهای سیاسی و اجتماعی ربط چندانی نمی‌یابد، دربرداشت دوم بویژه آنچه در اندیشه توماس هابز، دیوید هیوم و پیروان آن‌ها مطرح است نیز مبتنی بر توافق و قرارداد است و صرفاً جنبه منفعت‌طلبانه دارد، نه جنبه اخلاقی و مبتنی بر فضیلت. در نگرش کانتی نیز عدالت تبدیل به خصلت نهادهای اجتماعی می‌گردد و در ارتباط با دیگران و در قالب انصاف معنا می‌یابد. جان راولز نیز یکی از این اندیشمندان در قرن بیستم است که به لحاظ توجه به فلسفه سیاسی دارای جایگاه ویژه‌ای است؛ چراکه عدالت در قالب انصاف پیش از این نیز در بین اندیشمندان مطرح شده بود؛ لیکن توسط جان راولز عمق و جامعیت به آن بخشیده شد به گونه‌ای که آثار او را با فلاسفه بزرگی مانند کانت مقایسه کرده‌اند.

مفهوم عدالت در اندیشه و نگرش سوسیالیستی نیز با آنکه از بنیادها و اصول اساسی تلقی می‌گردد، ولی در اصل به معنای عدالت توزیعی یا عدالت در توزیع محصولات و امکانات و فرآورده‌هاست. این بعد از عدالت به‌ویژه از زمان ارسطو مطرح بوده است که به معنی «از هرکس به اندازه توانش و به هرکس به اندازه نیازش» می‌باشد. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۳) به عبارت دقیق‌تر مسأله عدالت در این نگرش جنبه اقتصادی صرف می‌یابد و صرفاً با اقتصاد عقلایی حل می‌گردد.

اما آنچه مرتبط با اندیشه اسلامی می‌شود، باید تأکید نمود که در حوزه اندیشه و تمدن اسلامی نیز عدالت و تبیین آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و فیلسوفان سیاسی همچون فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی به مقوله عدالت و مدینه فاضله به طور مبسوط پرداخته‌اند، این نگاه که به نوعی اجتماعی محسوب می‌گردد عمدتاً به رعایت تناسب، شایستگی‌ها و استحقاق‌ها پرداخته شده است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی کدام‌ها هستند و از کجا نشأت گرفته‌اند؟ در پاسخ نیز این مبانی نظری در اندیشه‌های فارابی، ابن‌خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی بررسی خواهد شد. در عصر حاضر شاید بتوان گفت علامه طباطبایی در میان دیگر فلاسفه اسلامی تلاش بیشتری در جهت بررسی مفهوم عدالت نموده است و آثاری نیز در این باب مکتوب گردیده است. تفسیرالمیزان یکی از این آثار به‌شمار می‌آید که مفهوم عدالت در آن تبیین گشته و ضمن بیان دو مقدمه در مرحله اول، نظریه عدالت را مطرح ساخته است. مفاهیم مورد نظر در رابطه با عدالت در اندیشه بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، امام

خمینی (ره) نیز جایگاه ویژه‌ای داشته و می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران اساساً برای برپایی گفتمان عدالت‌محور شکل گرفته است. تمامی شرایطی که منتهی به تحول انقلابی در ایران اسلامی شد، در راستای برپایی عدالت شکل گرفت و بنابراین اهمیت و ضرورت پرداختن به مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی بسیار حائز اهمیت است.

## ۲- پیشینه و سوابق تحقیق

درباره مفهوم عدالت و اینکه مبانی نظری عدالت در اندیشه‌های مختلف و در بین نظریه‌پردازان متفاوت چگونه تبیین می‌شود، منابع و مطالب بسیاری به رشته تحریر در آمده و اندیشمندان اسلامی و غربی از دو منظر متفاوت در مکاتب متعارض تاکنون آثاری متعددی در این زمینه کتابت نموده‌اند، لیکن عمدتاً بطور مجزا و جداگانه به مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی ایران پرداخته نشده است. بطور مثال محسن زاده و همکاران در (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه راولز و علامه طباطبایی» بیان می‌کنند که از اندیشمندان و فیلسوفان معاصر، جان راولز در میان غربیان و علامه طباطبایی در میان مسلمانان مهم‌ترین نظریه عدالت سال‌های اخیر را وضع و تبیین کرده‌اند. صناعی‌نیا در سال (۱۳۹۸) در کتابی تحت عنوان «عدالت در اسلام و غرب با تأکید بر اندیشه‌های علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و جان راولز» به موضوع عدالت اجتماعی در اندیشه این دو متفکر می‌پردازد. مقیمی در (۱۳۹۳) در مقاله‌ای تحت عنوان «نظام اندیشه‌ای جان راولز سرچشمه‌ها و یافته‌ها» به مطالب مطروحه در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» پرداخته و سعی نموده ضمن اذعان بر اهمیت اساسی نظریه عدالت، بر خلاف برداشت رایج نشان دهد که راولز به عنوان یک فیلسوف سیاسی در تلاش است که به تبیین یک حکومت خوب و با فضیلت بپردازد. رضانی در (۱۳۹۲) در مقاله «نظریه استخدام و خاستگاه ارزشی عدالت» به دیدگاه علامه طباطبایی بر اساس تفسیر استاد مرتضی مطهری، آیت الله مصباح یزدی و استاد جوادی آملی پرداخته است. راسخی و سعیدی در (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عدالت در اندیشه علامه طباطبایی» آورده‌اند که: در نگرش علامه طباطبایی حُسن عدالت اعتباری است و نامبرده حُسن و قبح را از امور اعتباری دانسته و معیار تشخیص عدالت را عقل و شرع در نظر می‌گیرد. همچنین رضانی در سال (۱۳۹۰) در کتابی تحت عنوان «عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر» می‌کوشد مفهوم بنیادین و جایگاه عدالت در

امور سیاسی و رابطه آن با مهم‌ترین مفاهیم و عناصر دخیل در عرصه سیاست، همچون آزادی، رفاه، برابری، امنیت، قدرت، مشروعیت و ... در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و سه تن از شاگردان وی مرتضی مطهری، مصباح یزدی و جوادی آملی را مورد بررسی قرار دهد. یزدانی مقدم (۱۳۸۹) طی مقاله‌ای تحت عنوان «حسن و قبح و عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی» به موضوع عدالت پرداخته است. این مقاله برای نخستین بار در زمان خود به تحلیل خاصی از ماهیت حسن و قبح، عدالت اجتماعی، جایگاه و نقش آن در زندگی اجتماعی و سیاسی علامه طباطبایی می‌پردازد. واعظی (۱۳۸۸) در کتابی تحت عنوان «نقد و بررسی نظریه‌های عدالت» به اندیشه‌های جان راولز نیز در کنار سایر اندیشمندان پرداخته است. فصل نخست کتاب متفاوت از دیگر فصول نگارش یافته و شامل یافته‌های نگارنده در زمینه عدالت پژوهی است. از فصل دوم به بعد، نظریات عدالت در اندیشه فیلسوفان کلاسیک، تجربه‌گرایان، عقل‌گرایی محض، سوسیالیسم از نوع لیبرالی (جان راولز)، اختیارگرایان و جامعه‌گرایان لیبرال مورد بررسی قرار گرفته است. مهرانفر در سال (۱۳۸۳) در پایان‌نامه خود تحت عنوان «مطالعه تطبیقی جایگاه عدالت در مدیریت اسلامی و مکاتب مدیریت غرب» سعی کرده با مطالعه سبک‌های مدیریتی و بررسی مدیریت اسلامی، عدالت را که معیار عملکرد در سیستم اسلامی است در مکاتب مدیریتی غرب بررسی کند. زیوری (۱۳۷۸) در پایان‌نامه خود با عنوان «استخراج مبانی عدالت اقتصادی در آرا اقتصاددانان و اندیشمندان اسلامی معاصر» به بعد اقتصادی عدالت پرداخته و در قالب مباحثی چون برابری، نحوه توزیع، عدالت اقتصادی، جهت‌گیری‌های رشد و توسعه مطالبی ارائه نموده است. در این پایان‌نامه از نظریات و اندیشه‌های اقتصاددانان معاصر همچون، فردریک فون هایک، آلبرت هیرشمن، جان راولز، رابرت نوزیک، آمارتیاسن، گونار میردال، راثول پریش، یانتین برگن، لوندبرگ و اسکوایر، جرالدمیرو جوزف استیگلیتز و نیز برخی اندیشمندان اسلامی معاصر مانند سیدمحمدباقر صدر، مرتضی مطهری و امام خمینی استفاده شده است. از متفکران خارجی نیز ماریون یانگ (۲۰۱۰) استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو در کتاب «تعهد در برابر عدالت» با مقدمه مارتا نوبسبام به بررسی مسئولیت انسان‌ها در برابر عدالت و تلاش برای رفع بی‌عدالتی ساختاری پرداخته است. خدوری نیز در (۱۹۸۴) در کتابی تحت عنوان «مفهوم اسلامی عدالت» که به زبان انگلیسی به رشته تحریر در آمده، ضمن در نظر گرفتن آرمانگرایی اسلامی

به واقعیات جامعه اسلامی توجه نموده و مطالب خود را در یک مقدمه و هشت بهره گردآوری نموده است. وی به مفهوم عدالت از منظر وحیانی، عقلانی، عرفی و اخلاقی پرداخته است، که فقط با توجه به اینکه در حوزه عدالت اسلامی نوشته شده، به آن اشاره شد، و گرنه تفاوت‌های بسیاری با مقاله حاضر دارد. آنچنان که از بررسی منابع موجود بر می‌آید، مقاله یا کتابی مشخصاً در حوزه مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی نوشته نشده و بنابراین نگارش چنین مطلبی ضرورت دارد. از آنجایی که عدالت همواره در تمام اعصار دغدغه همه اجتماعات بشری و تک تک مردم جامعه بوده و به تبع آن در مکاتب و اندیشه‌های فلاسفه زمان خود جاری و ساری بوده و به منظور تحقق آن تلاش‌های بسیار زیادی گشته، چه در قرون گذشته که حکومت‌های دیکتاتوری و پاتریمونیالیست بر پا بودند و هم اکنون که دموکراسی‌های گوناگونی در جوامع مختلف پابرجا هستند. این‌ها نشان از میزان اهمیت این مقوله می‌باشد که بیش از پیش نه تنها از جایگاه آن کاسته نشده، بلکه همچنان به اهمیت آن افزوده گردیده است. از نظر برخی متفکران، عدالت لفظی است دارای معنا و مفهومی خاص که حکایت از تمایلات و عواطف می‌کند، یعنی تناسبی در بین دسته‌ای از افعال با خواسته‌های انسان وجود دارد که موجب می‌شود آن افعال را عادلانه بنامیم، بنابراین از این منظر و برای روشن‌تر شدن موضوع به تعریف مفاهیم عدالت، انصاف، مساوات و تسویه خواهیم پرداخت.

### ۳- تعریف مفاهیم

در قسمت تعریف مفاهیم چند مفهوم مهم مرتبط با موضوع حاضر وجود دارد، که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

#### ۳-۱- مفهوم عدالت

تأمل درباره معانی عدل، عدالت، قسط و مترادف‌ها و متضادهایش، به تبیین این مفهوم و بیان ماهیت آن کمک می‌کند. برای مفهوم عدالت، مترادف‌هایی وجود دارد که هر کدام بخشی از معنای آن را دربر می‌گیرد؛ از جمله می‌توان به واژه‌های قسط، قصد، استقامت، وسط، نصیب، حصه، میزان و انصاف اشاره کرد. «جور» متضاد «عدل» است. برای کلمه «جور» مترادف‌های متعدد وجود دارد که بعضی از آن‌ها معنایی متفاوت را بیان می‌کنند؛ مثل ظلم، طغیان، میل و انحراف؛ اگرچه کاربرد واژه ظلم در مقابل عدل رواج داشته است. از جهت

لغوی، در فرهنگ‌ها «عدل» به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهد، میانه‌روی، مساوات، برابری، حد وسط، راست روی و ... آمده و جمع آن «أعدال» است (دهخدا: عدل، عدالت، معین: عدل، عدالت و ...). همچنین «عدل یعنی معادل، متعادل، حد وسط، ضدجور و شایسته گواهی دادن یعنی عادل، داد دهنده، پیمانه؛ پاداش و ... در حکمت عملی، عدل مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۷۰). در یک جمع‌بندی کلی عدل در لغت دارای معانی کلی زیر است:

- ۱) برابری، مساوات
- ۲) میانه‌روی، اعتدال، وسطیت
- ۳) استقامت، راستی، درستی
- ۴) احقاق حق، رعایت حقوق
- ۵) میزان، پیمانه، ابزار سنجش درستی و راستی
- ۶) حرکت در مسیر مستقیم و راست روی و ...

عدالت نیز در لغت به معنای دادکردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی، عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند. (معین، ۱۳۶۲: ج ۲، ۲۲۷۹) در نگاه افلاطون «عدالت از زینده‌ترین انواع است یعنی در زمره آن خواستنی‌هایی است که هم به خاطر خود و هم به مناسبت نتایجی که از آن عاید می‌شود مطلوب جویندگان سعادت است» (افلاطون، ۱۳۶۰: ۹۲) و لذا نوعی تناسب و تعادل در امور است؛ بدین معنا که اگر در جامعه‌ای هر یک از افراد براساس شایستگی و استعداد طبیعی خود صرفاً به یک کار خاص اشتغال داشته باشند و از دخالت در امور دیگران اجتناب نمایند، در آن جامعه عدالت برقرار است. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۶۱) ارسطو سعادت آدمی را در فضیلت می‌داند و فضیلت نیز در بالاترین وجه خود در عدالت متجلی می‌گردد. وی ابتدا با بازشناسی معنای واژه عدالت آن را به دو معنا: ۱) امر قانونی [عدل] و ۲) انصاف و برابری [قسط] دانسته است. او در بررسی خود روشن می‌سازد که عمل عادلانه رعایت حد وسط در امور است. لذا نوعی میانه‌روی است و به همین دلیل بزرگ‌ترین فضیلت است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۲). در واقع از دیدگاه ارسطو عدالت برابری است در میان افراد برابر.

در سخنان حضرت علی(ع)، عدالت در یک مورد به معنای انصاف و میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط و در جای دیگر به مفهوم قرار دادن هر چیز در جای خود و در موردی به معنای سیاست عمومی آمده است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۴۸) راغب اصفهانی در تعریف عدالت می‌گوید: «العدالة و المعادلة، لفظ يقتضى معنى المساواة» یعنی عدالت و معادلت کلمه‌ای است که اقتضای مساوات می‌کند. او قسط را به معنای عدالت نیز گرفته و می‌گوید: «القسط هو النصيب بالعدل»، قسط یعنی بهره عادلانه. ملامهدی و ملااحمد نراقی تعریفی فقهی - اخلاقی از عدالت ارائه داده‌اند: «عدالت عبارت است از ملکه‌ای که موجب انقیاد و اطاعت «قوه عملی» از «قوه عقلی» می‌گردد، به نوعی که هیچ عملی از آن سر نزند مگر به فرموده عقل و این درحالی‌به وجود می‌آید که ملکه عدالت در وجود آدمی استوار گردد، به طوری که همه اعمال و افعال انسان، بر روش اعتدال صورت گیرد.» (نراقی، ۱۴۰۸ ج ۱: ۸۶-۸۵) شیخ انصاری نیز عدالت را به معنای «استوار، استقامت یا هر دو آن‌ها» تعریف کرده است. (انصاری، ۱۴۱۰ ج ۳: ۱۴۸-۱۴۷ به نقل از: قاضی‌زاده، ۱۳۷۷: ۳۸۶)

علامه طباطبایی در تعریف عدالت می‌فرماید: «حقیقت عدل برپا داشتن مساوات است و برقراری موازنه بین امور، به طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد و در همه امور که در این نکته در جایگاه مستحق خویش هستند مساوی گردند.» (طباطبایی، بی تا ج ۱۲: ۳۵۳) استاد مطهری در کتاب عدل الهی در این باره می‌نویسد: «قطع نظر از اجتماع، عدالت عبارت است از اعطای حق به ذی‌حق یا عدم تجاوز به حق ذی‌حق» (مطهری، ه.ق. ۱۴۰۳: ۱۶). شهید محمدباقر صدر بر این باور است که تفسیر عدالت در اسلام، به جای آنکه انتزاعی و باز باشد، انضمامی و متعین و واقعیتی زنده و عجین با اسلام است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۲۲). او در تعریف عدالت می‌گوید: «عدالت عبارت است از استقامت بر شرع و طریقت اسلام» (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۵۵) و در ادامه می‌افزاید: «این گونه عدالت در مسئولیت‌هایی نظیر مرجعیت علیای ولایت عامه بر مسلمین، قضا، امامت نماز جماعت و جمعه و اقامه شهادت شرط است و سزاوار است در درجه عالی از عدالت باشد و استقامت و اخلاص برای خدا در وجود او ریشه دوانده باشد.» (جمشیدی ۱۳۷۷: ۲۵۶)

مجید خدوری نیز پنج معنا برای عدل ذکر کرده است: ۱) راست گردانیدن یا راست و درست قرار گرفتن و نشستن یا اصلاح کردن و یا ایجاد تغییر؛ ۲) گریختن، منحرف شدن یا

برگشتن از مسیر غلط به مسیر صحیح؛ ۳) برابر، معادل، هم‌رتبه و همانند بودن یا برابر کردن؛ ۴) توازن یا تعادل ایجاد کردن یا موزون بودن؛ ۵) عدل یا عدل به معنای مثل یا شبیه (۶). (Khadduri, ۱۹۸۴, p. ۶).

### ۳-۲- معنانشناسی «انصاف»

«انصاف» مصدر باب افعال از ماده «نصف» بوده و به معنای نصف کردن شیء و تقسیم یک چیز به دو قسمت برابر است.

إِنَّ الْإِنصافَ إِعطَاءُ النَّصْفِ ... وَ الْأَصْلُ الْإِنصافِ أَنْ تُعطيه نصفَ الشيءِ وَ تَأخُذَ نَصْفَهُ مِنْ غَيْرِ زِيادَةٍ وَ نَقْصانٍ. انصاف عبارت است از تقسیم چیزی به دو قسمت برابر؛ نصف آن را به دیگری دادن و نصف دیگر را گرفتن بدون هیچ زیاده و کمی. (عسکری، ۱۴۲۹: ۸۰).

اما مواردی از استعمال واژه «انصاف» معنای فوق را بر نمی‌تابد.

أَنْصَفَ اللَّهُ وَ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) از جانب خود با خدا و با مردم انصاف داشته باش.

اهل لغت با ملاحظه همان معنای اولیه لغوی، معنای دیگری را برای این کلمه ذکر کرده‌اند: الْإِنصافُ بِالْكَسْرِ الْعَدْلُ، تَفْسِيرُهُ أَنْ تُعطيه مِنْ الْحَقِّ كَأَذَى تَسْتَحِقُّهُ لِنَفْسِكَ. (الحسینی الزبیدی، ۱۳۹۲: ۲۴ / ۴۱۳). انصاف همان عدل است. تفسیر انصاف این است که اعطا کنی به دیگران از حق، مانند حقی که از دیگران برای خود طلب می‌کنی.

بر این اساس می‌توان گفت معنای «انصاف» که در توضیح «عدل» ذکر می‌شود، این است که انسان در زمینه حق و تکلیف، منفعت و مصلحت، سود و زیان و ... سایر افراد را همانند خود دانسته و چنان با آنان رفتار نماید که خود چنان رفتاری را از آنان انتظار دارد. همان‌طور که انسان از منافع مادی و معنوی خود دفاع کرده و حق خود را از افراد یا نهادهای اجتماعی می‌طلبد، لازم است به نحو متقابل از منافع دیگران اعم از منافع فردی افراد و منافع جمعی و دولتی، غافل نبوده و حقوق آنان را ادا نماید.

أَعْدِلُ النَّاسَ مَنْ رَضِيَ لِلنَّاسِ مَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ وَ كَرِهَ لَهُمْ مَا كَرِهَ لِنَفْسِهِ. (۲) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲ / ۲۵)

عادل‌ترین مردم کسی است که آنچه برای خود می‌پسندد، برای مردم نیز بپسندد و آنچه برای خود روا نمی‌دارد، برای مردم نیز روا ندارد. در این معنا، اصل مفهوم لغوی انصاف

نصف کردن، برابر نمودن) نیز اشراب شده است و آن عبارت است از «یکسان‌نگری و یکسان رفتاری خود و دیگران، به‌گونه‌ای که انسان خود را چون دیگران و دیگران را همانند خود ببیند و در مورد خود و دیگران یکسان بیاندیشد و یکسان رفتار نماید». (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۶۶) در دیدگاه دینی، انسانی مُنصف است که کنش و واکنش او بر مدار حق باشد؛ چنان‌که در پی استیفای حقوق خود بوده و حق خود می‌ستاند، ادای حقوق دیگران را که به‌عنوان تکلیف بر عهده اوست، امری ضروری و پسندیده دانسته، در مقام عمل و رفتارهای گوناگون اجتماعی، از تزییع حقوق صاحبان حق اجتناب می‌کند.

### ۳-۳- مفهوم «مساوات» و «تسویه»

در نگاه ابتدایی از این کلمات و مشتقات آن، معنای کمی و برابری ریاضی به ذهن می‌آید و شاید براساس همین انصراف بدوی است که غالباً به نحو مطلق گفته می‌شود: «عدالت یعنی برابری»

البته از مساوات و تسویه و مانند آن در مواردی که به دو چیز اسناد داده می‌شود؛ «استوی زید و بکر فی کذا»، برابری و تساوی ریاضی مراد است. مثلاً در مقایسه مقدار اجرت ماهیانه دو کارمند یا در مقایسه طول دو خط، حکم به برابری و مساوات می‌شود. اما گاهی در مورد هماهنگی و توازن ذاتی یک شیء یا یک مجموعه نیز از این کلمات استفاده می‌شود. (اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۵۱)

تعریفی که برخی از فقها مانند صاحب جواهر و شیخ انصاری به پیروی از شیخ طوسی، از عدالت ارائه کرده‌اند، شاهدی بر همین معنا است.

إِنَّ الْعَدْلَ فِي اللَّغَةِ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مُتَعَادِلَ الْأَحْوَالِ مُتَسَاوِيًا. (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۳ / ۲۸۰؛ انصاری، ۱۳۷۹: ۳ / ۱۶۵) واضح است که کلمه «متساویاً» در عبارت فوق به‌معنای برابری ریاضی نیست، بلکه بیان‌کننده تعادل روحی و توازن احوال و اوصاف انسانی است. چنانکه کلمه «سوی» در آیه «فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم / ۴۳) به تعادل و عدم انحراف از حق اشاره می‌کند.

منظور از «صراطاً سویاً» راه مستقیم و معتدلی است که از حق به‌سوی گمراهی مایل نباشد. (طبرسی، ۱۳۸۸: ۳ / ۶۳۹) یا به گفته راغب واژه «سوی» درباره چیزی به‌کار می‌رود که از افراط و تفریط مصون مانده باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۵۲) بنابراین «صراط سوی» تعبیر

دیگری از «صراط مستقیم» است و واژه‌های مساوات، تسویه، سوی و مانند آن در این استعمالات، مترادف با معانی پیش‌گفته از «عدالت» (استقامت، قصد و میانه‌روی و حدّ وسط میان افراط و تفریط) بوده و در مفهوم آن، عدم تعدّی از حدّ طبیعی هر شیء یا عدم انحراف از حقوق شرعی و مدنی افراد، احزاب و نهادهای اجتماعی اعتبار شده است.

علامه طباطبایی پس از آنکه معنای اصلی «عدالت» را «مساوات» دانسته، در توضیح آن چنین ذکر کرده است:

مساوات میان امور آن است که به هر امری آنچه سزاوار است، بدهی تا هریک در جای واقعی‌اش که مستحقّ آن است، قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۴۷۷)

وی در جای دیگر «تسویه» را این‌گونه توضیح می‌دهد:

تسویه در یک ترکیب به معنای آن است که هر جزئی در جایی قرار گیرد که جایی بهتر از آن برایش تصوّر نشود و حقّش ادا گردد؛ به نحوی که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر ارائه کند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰ / ۴۴۱)

بنابراین نمی‌توان «عدل» را به مفهوم کمی و ریاضی «برابری» معنا کرد؛ هرچند از برخی موارد کاربرد این واژه معنای برابری قابل انتزاع است. مثلاً «عدل» به معنای فدیّه یا قیمت یک شیء استعمال می‌شود (طریحی، ۱۴۰۸: ۲ / ۱۳۴) که معمولاً فدیّه و قیمت یک شیء به لحاظ ارزش و بها، برابر و مساوی با آن است.

#### ۴- مفهوم عدالت در اسلام

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵).

در بحث جایگاه عدالت یکی از بحث‌های مهم این است که آیا عدالت در اسلام و به خصوص در مذهب شیعه، به عنوان یک هدف معرفی شده است و یا این که وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر؟

پاسخ به این پرسش می‌تواند جایگاه عدالت را به خوبی معین کند. باید گفت که در اندیشه سیاسی و حکومتی شیعه، مبنای عدالت، الهی و عقلی است که در بحث اعتقادات از عبارت حسن و قبح عقلی استفاده می‌شود. این در صورتی است که اهل سنت برای عنصر عدالت جایگاهی قائل نیستند و فقط کارویژه نظم و امنیت را، مبنای مشروعیت نظام می‌دانند (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۳۰).

عدل در اسلام ریشه در قرآن کریم دارد و قرآن است که بذر عدل را در دل جامعه اسلامی پراکنده است و این مسأله به حدی برای دین‌حق‌دارای اهمیت است که گاهی خدا از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به مقام اقامه عدل یاد می‌کند (الرحمن / ۷). به دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیربنای فقه شیعی به شمار می‌رود و در بسیاری از احکام، عدالت شرط انجام دهنده آن عمل می‌باشد همانند نماز جماعت و جمعه و قضاوت و... در اسلام ما قادریم که اگر در احکام دینی حکم مسأله‌ای بیان نشده باشد بر مبنای اصل عدل، آن را استنباط کنیم و حتی آن را به اسلام نسبت دهیم «زیرا که شرع اسلام طبق اصلی که خود، آن را تعلیم داده، هرگز از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی و عقلی خارج نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۴)

نکته‌ای که در آغاز بحث اهمیت مطرح شدن را دارد آن است که در عدالت تقسیماتی وجود دارد و ما باید توجه کنیم که این تقسیمات با هم آمیخته نشوند و حکم یکی به دیگری داده نشود.

عدل را می‌توان به مواردی مثل عدالت اقتصادی، عدالت اخلاقی، عدالت اجتماعی - سیاسی و مانند آن تقسیم کرد. گاهی بیان می‌شود که عدالت یک وسیله است ولی مراد گوینده فقط یک قسم از عدالت است. و گاهی هم بیان می‌شود که در اسلام عدالت هدف است و مراد شخص گوینده، عدالت به تعبیری خاص است.

در حوزه اسلامی هم یکسری تعارضات در مورد عدالت وجود دارد. در حالی که غالب اهل سنت عدالت را منحصر در امور اخلاقی و ویژگی‌های شخصی قرار می‌دهند، شیعه با نگرش به عدالت به عنوان یکی از اصول بنیادین دین، آن را جاری و ساری در تمام شئون زندگی فردی و خصوصاً اجتماعی قلمداد می‌کند. به عنوان نمونه، در عقاید اشاعره هر چیزی از آن جهت عدل است که فعل خداست و چون به عقیده آن‌ها هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و به علاوه، هیچ فاعلی غیر از خدا وجود ندارد، پس ظلم مفهوم ندارد (مطهری، بی‌تا: ۴۷). این تفکر نتایجی جز تعبد و تسلیم محض، عدم معیار بودن اصل عدل، نفی اختیار در افعال بندگان، استناد حسن و قبح اعمال به شرع و نه عقل، عدم نظریه‌پردازی در باب عدالت و دستاویزی برای حکومت‌های ستمگر نداشت. اما برخلاف این فرق، شیعیان به حسن و قبح ذاتی امور اعتقاد یافتند که عقل انسان نیز توانایی ادراک حسن یا قبح بودن

امور و همچنین عادلانه یا ظالمانه بودن آنها را دارد. (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ - ۲۱۴). همین تفکر بوده که شیعه را جریانی ضد ظلم و پیشتاز در عدالت در طول تاریخ قرار داده است. در مجموع با ارائه این تعارضات در دیدگاه‌های گوناگون در باب عدالت می‌توان به دو نتیجه مهم دست یافت: نخست، اهمیت حیاتی این مسأله و دوم، ارائه دیدگاه‌هایی در باب عدالت که بتواند از شمولیت و پذیرش عمومی بیش‌تری برخوردار باشد و با انطباق با شرایط زمانی، مکانی و خلقی نوع بشر در سراسر عالم، بتواند گام مؤثری در هماهنگ ساختن نظریات و نیز سودمند بودن آنها برای بشر بردارد.

#### ۵- مبانی نظری عدالت در اندیشه اندیشمندان اسلامی

در این قسمت به بررسی مفهوم عدالت از منظر فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) خواهیم پرداخت.

#### ۵-۱- عدالت از نظر فارابی

معلم ثانی معتقد است اجزای مختلف در هر نظام، به واسطه «محبت» با هم ارتباط و ائتلاف بر قرار می‌کنند و از طریق عدالت دوام می‌یابند. سپس به بیان ماهیت عدالت می‌پردازد و می‌گوید: «العدل اولاً یكون فی قسم الخیرات المشترکة التي لاهل المدينة علی جمیعهم ثم من بعد ذلك فی حفظ ما قسم علیهم و تلك الخیرات هی السلامة و الاموال و الكرامت و المراتب و سائر الخیرات التي یمكن أن یشاركوا فیها»؛ یعنی عدل در مرحله اول، عبارت است از تقسیم خیرات مشترک شهروندان بین همه آنان. و در مرحله بعد، محافظت از حقوق تقسیم شده افراد است و این خیرات، شامل سلامتی، مال، کرامت، مقام و مرتبه و دیگر خیراتی است که همه شهروندان می‌توانند در آنها سهم داشته باشند. در یک جامعه، همه افراد سهمی از خیرات دارند که اگر در ادای آن، کم یا زیاد بشود. «ظلم، است، زیرا در کاستن از آن، ظلم بر صاحب حق است و در زیادتش ظلم بر دیگر شهروندان. فارابی می‌گوید: چه بسا کاستن از آن حق هم ظلم بر دیگر شهروندان باشد. در «آراء اهل المدينة الفاضله» با رد آرای جاهله درباره مفهوم عدالت، می‌فرماید: آرای جاهله، هر آن چه را که مطابق طبع حیوانی باشد، عدل می‌نامند. فما فی الطبع هو العدل، فالعدل اذا التغالب و العدل هو ان یقهر ما اتفق منها... فاستعباد القاهر للمقهور هم ایضا من العدل و ان یفعل المقهور ما هو الانتح للقاهر هو ایضا

عدل فهذه كلها هم العدل الطبيعي؛ یعنی آن چه در طی آدمی است، عدل می‌باشد. لذا غلبه بر دیگران عین عدل است و در واقع، این است که انسان بر دیگری بر هر صورتی که می‌تواند، غالب شود و قاهر گردد. پس اگر قاهره انسان مشهور و شکست خورده‌ای را عباد خود کند، این هم عدل است و انسان متهم، هر خدمتی که به قاهر بکند، آن هم عدل است و این‌ها همه، عدالت طبیعی هستند. سپس می‌فرماید: این‌ها عدالت ارادی را که همان وضع کل شیء فی محله است، رد می‌کنند. در مدینه فاضله فارابی، این گونه عدالت به کلی مردود است و عدالت واقعی، امری ارادی است که در یک مفهوم کلی، «استعمال الانسان افعال الفضيله فيما بينه و بين غيره اى فضيله كانت و به کار بردن افعال فاضلانه، بین هر انسانی با انسان دیگر، این عدالت است. بنابراین، توزیع خیرات مشترک و حل آن‌ها نوعی از این عدالت خواهد بود. در «الملة» درباره تقدیر افعال در جامعه، عدالت را به همین مفهوم عام گرفته است و می‌گوید: «تقدیر أفعالی که به واسطه معاملات و تعاملات شهروندان صورت می‌گیرد، به دو گونه است: افعالی که انسان در مورد خودش انجام می‌دهد و افعالی که در تعامل با دیگران انجام می‌دهد.» و تعریف «العدل فی شیء من هذه الأفعال» در هر دو مورد مفهوم عدالت، صادق است. بنابراین، بر مردم و امت ضروری است تا ابتدا عدالت را شناخته و در مرحله بعد آن را در جامعه و نظام سیاسی مطالبه نمایند. (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ - ۲۲۴).

## ۵-۲- عدالت از منظر ابن خلدون

در این قسمت نظر ابن خلدون را به عنوان یکی از مهم‌ترین افراد در تاریخ فلسفه، بیان می‌کنیم.

ابن خلدون پنج معنا برای عدالت ذکر کرده است:

(۱) به نظر ابن خلدون هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی، ناستوده است، بلکه صفت پسندیده حد وسط آن‌ها می‌باشد، چنان که بخشش، حد وسط اسراف و بخل؛ و دلاوری، حد وسط بی‌باکی و ترس است، دیگر صفات انسانی نیز، چنین است.

(۲) عدالت به معنای قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خودش و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها است.

(۳) به نظر ابن خلدون کامل‌ترین عدل به دنبال اجرای سیاست شرعی می‌تواند تحقق یابد.

(۴) عدالت به معنای فقهی، ملکه راسخه‌ای است که باعث ملازمت تقوی و ترک منهیات و

محرمات می‌شود.

۵) عدالت اجتماعی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت است. (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ۴۵)

### ۵-۳- «نظریه عدالت» در نزد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی یکی از فلاسفه معاصر اسلامی، پس از عبور از دو مقدمه، نظریه عدالت را مطرح کرده است. این دو مقدمه، نه تنها «ضرورت عدالت» را ثابت می‌کند، بلکه به روشنی «ارزش عدالت» را نیز نشان می‌دهد. مقدمه نخست، این است که انسان دارای «خوی استخدام» است یعنی می‌خواهد همه چیز را برای سود خود به کار گیرد و در مقدمه دوم پذیرفته شده است که انسان برای دستیابی به «سود خود»، چاره‌ای جز توجه به «سود دیگران» ندارد و لذا باید زندگی اجتماعی را بپذیرد و سپس نتیجه گرفته‌اند که انسان برای سود خود، به ناچار از روی اضطرار «سود دیگران» را رعایت می‌کند: «عدالت اجتماعی». علامه «طبیعت استخدام» در بشر را سنگ زیربنای این نظریه‌پردازی قرار داده و بر اساس آن «زندگی اجتماعی انسان‌ها» را توجیه نموده و از آن پس به «عدالت» منتقل شده است.

البته مشکل است که بتوان به شکل دقیق، سیر تکوین این نظریه را در اندیشه علامه، مشخص کرد و مراحل این نظریه پردازی را نشان داد. ولی علامه طباطبایی در سال ۱۳۴۶ قمری، در نجف، رساله اعتبارات را تألیف کرد و در حالی که قاعدتاً می‌بایست به این گونه اعتبارات نیز بپردازد، چیزی در این موضوع مطرح نکرد. (ر.ک: علامه طباطبایی رسائل سبعة، ۱۲۳) سپس علامه در سال ۱۳۶۱ قمری در تبریز، رساله «الانسان فی الدنیا» را نگاشت و بار دیگر به سراغ «امور اعتباری» رفت و این بار به اظهار نظر درباره «پیدایش جامعه» و «ضرورت عدالت» پرداخت. ولی علامه در این رساله و در این باره، همان دیدگاه حکمای اسلامی را منعکس ساخته است و آنچه که در زمینه ضرورت زندگی اجتماعی به دلیل «تنوع نیازهای بشر» و ضرورت عدالت، به دلیل «سامان یافتن زندگی اجتماعی» مطرح کرده است، (علامه طباطبایی، رسائل توحیدیه: ۱۹۵-۱۹۴) فراتر از نظریات ابن سینا نیست، از این رو این بخش از رساله علامه را با عبارات شیخ الرئیس در «الاشارات و التنبیها» می‌توان مقایسه کرد. بوعلی می‌گوید:

«و لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشارکة آخر من بنیجنسه و

بمعارضه و معاوضه تجریان بینهما یفرغ کل واحد منها لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم علی الواحد کثیر و کان ممّا يتعسر ان أمکن و جب أن یكون بین الناس معامله و عدل...» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ۳۷۱) البته در این استدلال حکمای اسلامی نیز، به «طبیعت منفعت طلب بشر» توجه شده است.

علامه طباطبایی در همین استدلال آورده است: «و الطبايع إلى التعدی و تخصیص المنافع بنفسها و مزاحمه غیرها مجبوله». (علامه طباطبایی، رسائل توحیدیه، ص ۱۹۵) وی مانند بسیاری از فیلسوفان دیگر، بحث خود را از «طبیعت بشر» آغاز کرده و با کاوش در طبع انسان در صدد کشف رابطه آن با عدالت برآمده است. سپس علامه با هجرت به قم، به تدوین مقالات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» همت می‌گمارد و مجدداً مسأله ادراکات اعتباری را در یک مقاله مستقل و این بار مفصل‌تر مورد بحث قرار می‌دهد. به ظاهر «نظریه عدالت» برای نخستین بار در این مقاله، پرده از نقاب برمی‌دارد. البته علامه پس از آن نیز مکرر در تفسیر میزان همان دیدگاه را مطرح نموده و گاه به صورت شفاف‌تر، آن را تبیین کرده است.

علامه همچنین بحث از نظام ارزشی جامعه را از همین جا آغاز کرده و با تحلیل «سرشت انسان» به پیش رفته است. وی معتقد است انسان‌ها به لحاظ طبیعت، چنان‌اند که به هر چیز و هر کس، به عنوان «ابزار برای خود» نگاه می‌کنند و همانگونه که به سراغ غذا و پوشاک می‌روند تا احتیاجات خویش را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز به سراغ افراد دیگر بشر می‌روند تا به بهره‌کشی از آنان پرداخته و ایشان را به خدمت خود در آورند: این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود، اگر با یک هم‌نوع خود روبرو شود به فکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی شبهه چنین نیست؛ زیرا این خوی همگانی را که پیوسته دامن‌گیر افراد است، نمی‌توان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ۴۳۴) علامه، پیدایش زندگی اجتماعی و هم‌گرایی انسان‌ها را نیز مولود همین «طبیعت استخدام» می‌داند که هر کس برای «سود خود» به «سود دیگران» احترام می‌گذارد و برای سود همه، «عدالت اجتماعی» را می‌پذیرد:

علامه، این بحث را در موارد فراوانی از تفسیر میزان نیز تعقیب کرده (علامه طباطبایی، تفسیر میزان، ج ۲، ۷۰؛ ج ۳، ۱۴۵؛ ج ۱۸، ۱۰۰؛ ج ۶، ۳۴۳ و ج ۱۶، ۱۹۱) و پیوسته تأکید نموده

است که طبیعت حبّ ذات و خوی استخدام، موجب آن می‌شود که آدمی، دیگران را به استخدام خود در آورد و چون این غریزه و گرایش، در همه وجود دارد، لذا انسان‌ها چاره‌ای جز آن ندارند که با دیگران مصالحه کنند تا بتوانند در ضمن سود بردن از هم، به یکدیگر نیز سود برسانند و بر این اساس، زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، ضرورت می‌یابد. ولی ضرورتی که چون با میل طبیعی انسان‌ها سازگاری ندارد، باید از آن به «اضطراب» تعبیر کنیم؛ زیرا اگر انسان‌ها مجبور نبودند، هرگز به آن تن نمی‌دادند و لذا هر کس قدرت و توانایی یابد، بلافاصله پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می‌گیرد و حق ضعفا را پایمال می‌کند. تاریخ بشر، پیوسته شاهد ظلم و تعدّی بوده است. درحالی‌که اگر «عدالت اجتماعی» برخاسته از «طبیعت اولی بشر» بود، «غالباً» بر جوامع بشری حکومت می‌کرد و نمی‌بایست دائماً خلاف آن دیده شود. (المیزان، ج ۳: ۲۶۱).

#### ۵-۴- عدالت در اندیشه امام خمینی

امام خمینی مسأله عدالت را در ارتباط تنگاتنگ با کلیت هستی و بویژه اجتماع و سیاست می‌بیند: در نگاه امام خمینی نگرش به عدالت نه تنها بی ارتباط با مسائل اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه عامل و زمینه ساز تحقق عدالت اجتماعی و سیاسی نیز هست. (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۳۴۸) بعلاوه در نگاه او حکومت و تشکیل حکومت یک وسیله و ابزاری برای تحقق عدالت در جامعه و جلوگیری از انحراف و پرورش نفوس آدمیان و تهذیب آن- هاست و عدالت در این معنا به اخلاق و معنویت پیوند تام و تمام دارد و اصولاً عدالت بدون انگیزه و قصد الهی معنا نخواهد داشت.

این است که مطرح می‌سازد: «و انبیا اینکه دنبال این بودند که یک حکومت عدلی در دنیا متحقق کنند، برای این است که؛ حکومت عدل اگر باشد، حکومتی باشد با انگیزه الهی، با انگیزه اخلاق و ارزش‌های معنوی انسانی، یک همچو حکومتی اگر تحقق پیدا بکند، جامعه را مهار می‌کند و تا حد زیادی اصلاح می‌کند.» (صحیفه امام، ۱۸۲)

عدالت صفت پروردگار و سنت عالم است؛ از دیدگاه امام خمینی، جهان هستی عبث و پوچ و محصول صدفه و تصادف نمی‌باشد، بلکه دارای خالق و مدبری یکتاست که جهان را بر اساس علم و قدرت مطلقه و حکمت و لطف خود خلق نموده است و آن را تدبیر می‌کند و به همه ابعاد آن آگاهی مطلق دارد. چه جهان، ملک و دارایی و خلق اوست و جز او کسی را

توان آن نیست که بتواند مالک حقیقی باشد. ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز (ملاصدرا، بی تا) از این دیدگاه همچنین، اصولی چون تکلیف‌پذیری، آزادی انسان، برابری آدمیان، و وضع قانون و... از همین اصل اساسی، یعنی توحید، ناشی می‌شود. ذات باری تعالی که عالم علی الاطلاق و قادر علی الاطلاق و در نتیجه حکیم مطلق می‌باشد، دارای عدالت مطلق است. به این معنا که استحقاق‌ها و استعدادها هر موجودی را برای دریافت وجود یا کمالات وجود به او عطا فرموده و همه ذات هستی در بهره‌مندی از این افاضه خداوندی یکسان و برابرند و هیچ‌گونه ظلم و جور در ساحت ذات مقدس الهی راه ندارد. خداوند هم در بعد تکوین یعنی خلق و تدبیر عالم و هم در بعد تشریح یعنی قانونگذاری برای بشر و ارسال رسل عادل مطلق است. (صحیفه امام، ۲۳۱) یکی از معارفی که حکیم و متکلم و عامه مردم از اهل شرایع تصدیق دارند و جای شبهه برای احدی نیست، آن است که آنچه به قلم قدرت حکیم علی الاطلاق، جلّت قدرته، جریان پیدا کرده... از وجود و کمالات آن و از بسط نعمت و تقسیم آجال و ارزاق، بهترین نقشه و جمیل‌ترین نظام است و مطابق با مصالح تامه؛ و نظام کلی اتم نظام متصور است (صحیفه امام، ۱۹۵) از دیدگاه امام خمینی، عدالت به مثابه سنت و قانونی عام و فراگیر در سرتاسر جهان جریان دارد و لذا آن را تبدیل به نظام اتم و احسن نموده است. در نگاه امام خمینی به پیروی از حکیمان مسلمان عدل خدا، معیار امور نیست بدین معنا که اشاعره می‌گویند هر چه خداوند کند، عین عدل است، بلکه در نگاه او خداوند عادل است یعنی هیچ عمل قبیحی از او سر نمی‌زند و فعل نیکو را ترک نمی‌کند. چون خداوند عادل علی الاطلاق است و ذات او عین عدل، لذا آنچه نیز به قلم قدرت او جریان یافته و صادر شده، براساس عدل است؛ بنابراین نظام هستی چون براساس عدل به وجود آمده نظام اتم و احسن می‌باشد. امام خمینی با فطری دانستن عدالت و حب آن توسط ذات بشر در این راستا گام بلندی برداشت.

## ۶- یک انقلاب یک گفتمان

پیروزی انقلاب اسلامی ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی بر مبنای نظریه

ولایت فقیه، زمینه رشد و تعالی اندیشه سیاسی متفکران مسلمان در میان شیعیان را، که در یک قرن اخیر سرعت یافته بود، کامل کرد. انباشت تجربیات تاریخی علما و اندیشمندان شیعه از هنگام انقلاب مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی، آراء ابتکاری و بی‌بدیل امام خمینی (ره) و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران، باعث گردید که زمینه‌های درک درست مفاهیم و نهادهای سیاسی مدرن در گفتمان سیاسی نوین شیعه فراهم شود. به این ترتیب، برای اولین بار شیعیان توانستند با استفاده از ابزار اجتهاد، مهم‌ترین چالش‌های پیش روی خود ناشی از ادامه روند تنازع و برخورد سنت و مدرنیته را پاسخ دهند و از مرحله تقلید از الگوها و مدل‌های وارداتی، وارد مرحله تأسیس، یعنی بومی‌سازی و نظریه‌پردازی بر اساس منابع اصیل اسلامی شوند. نظریه‌پردازی در باب ساختار حکومت اسلامی بر اساس مبانی نظری عدالت از ثمرات این گفتمان نوین انقلابی است.

#### ۷- گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی بر مبنای مبانی نظری عدالت

گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی از مبانی و مؤلفه‌های متعددی تشکیل شده که محوریت همه آن‌ها به نوعی به موضوع عدالت برمی‌گردد. پیوند بین دین و دنیا، حق‌مداری و خدامحوری، تکلیف‌محوری و کمال‌جویی، وظیفه‌محوری و معنویت‌خواهی، همه و همه بر مبنای نظری عدالت پایه گذاشته شده است، که گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی، با تأکید بر این مؤلفه‌ها توانست جایگاهی بس ویژه در بین کشورهای جهان و نهضت‌های انقلابی و همچنین آرمان‌رهایی‌بخشی پیدا کند. رهایی‌بخشی و عدالت‌محوری دو پارامتر اصلی انقلاب اسلامی ایران بود؛ که در قرن بیستم آن‌را از همه انقلاب‌های بزرگ متمایز می‌نمود؛ تا جایی که افرادی مانند تدا اسکاچپول که از نظریه‌پردازان انقلاب‌های بزرگ جهان است؛ به دلیل ویژگی‌ها و مؤلفه‌های خاص گفتمان انقلاب اسلامی، در نظریات قبلی خود تجدیدنظر نمود. در ادامه فقط به این موارد بطور مختصر اشاره نموده و بحث را جمع‌بندی خواهیم نمود.

#### ۷-۱- این جهانی بودن دین: پیوند دین و دنیا

جدایی بیان قلمرو دین و قلمرو سیاست و آن جهانی کردن دین، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیته سیاسی به مفهوم غربی آن است. در جدال میان پادشاهان و کلیسا، سرانجام شعار معروف «سهم قیصر به قیصر و سهم پادشاه را به پادشاه دهید، پیروز شد». دین

آن جهانی شد و کلیسا از ادعاهای سیاسی خود دست برداشت و قلمرو سیاست از قلمرو مذهب جدا شد. سکولاریسم و لائیتسه فرجام کشمکش چندین و چند ساله‌ی کلیسا و دولت در غرب بود. این تجربه که در ظرف زمان و مکان و با توجه به ویژگی‌های دین مسیحیت در دنیای مسیحیت و غرب دلایل خاص خود را دارد، به سرعت به شرق نیز سرایت نمود و بسیاری از روشنفکران، نویسندگان و فعالان سیاسی که مقهور پیشرفت علمی و تکنولوژیک غرب بودند، تنها راه جبران عقب‌ماندگی را در تقلید بی‌چون و چرا از غرب دیدند. در این میان آن جهانی کردن دین که زاینده‌ی شرایط سیاسی و اجتماعی و به تعبیر برتران بدیع برخی حوادث اتفاقی و «مضحک تاریخی» است و هیچ ارتباطی با واقعیت‌های تاریخی دیگر جوامع ندارد نیز کورکورانه مورد تقلید قرار گرفت و بسیاری از روشنفکران شعار جدایی دین از دولت را در کشورهای اسلامی سر دادند. از این رهگذر دین اسلام هم به سرنوشتی مشابه دین مسیحیت دچار و نقش سیاسی خود را در بسیاری از جوامع و از جمله جامعه ایران از دست داد. به طوری که قرآن در مراسم عروسی و عزا مورد استفاده واقع می‌شد و جامعه متدینین به گوشه‌های مساجد رانده شده بودند. در چنین شرایطی، امام خمینی (ره) «اسلام سیاسی» را که «اسلام ناب محمدی» می‌نامید احیاء کرد و با بیان یکی بودن عرصه سیاست و دین و «این جهانی کردن» دین، اسلام را به متن جامعه و سیاست بازگرداند، خود این موضوع مبتنی بر عدالت‌محور بودن گفت‌وگوهای انقلاب اسلامی است که توانست بین دیانت و سیاست انصاف و عدل را برقرار کند.

#### ۷-۲- دولت دینی: حق‌مداری و خدامحوری

محور دوم چالش بین اسلام سیاسی، و پارادایم دموکراسی لیبرال در مبنای مشروعیت حکومت بود. نظام سیاسی توسعه یافته که در قالب دولت - ملت‌های غربی تجلی یافته بود، مبتنی بر قرارداد اجتماعی بود و مشروعیت خود را از آراء اکثریت کسب می‌کرد. این درحالی است که دولت اسلامی که بنیادهای نظری آن در قالب نظریه ولایت فقیه توسط بنیانگذار انقلاب پی‌ریزی شد، مبنای مشروعیت حکومت را الهی دانست ولی برای تحقق پیدا کردن حاکمیت الهی رضایت مردم و اکثریت را هم لازم دانست. بنابراین مجدداً بین مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی آشتی ایجاد نموده و قسط و عدل برقرار کرد.

### ۷-۳- شهروند دولت‌شهر اسلامی: تکلیف‌محوری، کمال‌جویی

محور دیگر چالش بین دو نظام سیاسی، تلفی مختلفی است که در پارادایم از «فرد» و رابطه او با حکومت دارند. نظام سیاسی مطلوب و جهان شمول از منظر متفکران توسعه‌گرا، مبنی بر «فردگرایی» است. فردگرایی که به تعبیر لویی دومان موتور محرک ایدئولوژی‌های مدرن غرب است، به معنای محور قرار دادن فرد است. فردگرایی، انسان را به جای خدا می‌نشانند و لذت‌محوری و تحصیل سود فردی را آخرین آرمان حکومت قرار می‌دهد. اما در جامعه‌ای که بر مبنای «اسلام» استوار است، فرد، از اهمیت و احترام ویژه‌ای برخوردار بوده و خلیفه خدا در زمین به شمار می‌رود. فردگرایی مثبت، مورد پذیرش است. حفظ حرمت و کرامت انسانی به عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف دولت اسلامی است. افراد رابطه‌ای نظارتی بر حکومت دارند و تنها موضوع مقررات، دستورات نیستند و نظارت عمومی و همگانی به عنوان یکی از اصول مسلم و پذیرفته است و شهروندان نظام اسلامی موظفند به حسن اجرای امور نظارت داشته باشند. البته در نظام اسلامی، مصالح جمعی بر مصالح فردی مقدم است. جامعه اسلامی برخلاف گزلفاشافت (اجتماع)، جامعه غیر ارادی مبتنی بر پیوندهای خونی و خویشاوندی و مانند آن نیست، بلکه مبتنی بر عقیده است و عقیده هم ریشه در اختیار و انتخاب انسان‌ها دارد. از سوی دیگر جامعه اسلامی، از اصول حاکم بر گمیشافت (جامعه) هم فاصله می‌گیرد و لذت‌محوری و سودجویی را محور فعالیت‌های بشری قرار نمی‌دهد. انسان از این منظر از منافع آنی و لذت‌های زودگذر فاصله می‌گیرد و نگاه به مصالحی برتر و بالاتر دارد. منافع هم‌نوعان و هم‌کیشان و دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های بالاتر از فرد، موتور محرک شهروند نظام اسلامی است. بنابراین از این منظر نیز عدالت و انصاف برقرار است.

### ۷-۴- آرمان شهر دینی: حکومت جهانی و شهروند فراملی

هر مکتب سیاسی، جامعه آرمانی و «اتوپیا»ی خاص خود را مطرح می‌کند. نظام اسلامی آرمانی نیز در همین راستا، نظامی است که در آن احکام و قوانین الهی بدون کم و کاست و نقص پیاده می‌شوند، و با توجه به رشد فرهنگی جامعه، مردم با رضایت خاطر به احکام الهی تن درمی‌دهند. از ویژگی‌های نظام اسلامی آرمانی که توسط امام عصر (عج) تحقق پیدا خواهد کرد، این است که عدالت و امنیت کامل بر زمین برقرار خواهد شد و همگان احساس امنیت و

آرامش خواهند نمود. این آرمان شهر، قبل از آن‌که بر دولت ملی استوار باشد، بر جامعه‌ای از انسان‌های هم‌عقیده (امت) استوار است. نگاه شهروند آرمان شهر اسلامی، از مرزهای جغرافیایی فراتر می‌رود و به فراسوی مرزها نظر دارد. او شهروند یک جامعه جهانی است. البته این حکومت جهانی و آرمانی اسلام، با احترام به فرهنگ‌های مختلف و پذیرش تنوع آن‌ها استوار است.

#### ۷-۵- تحرک سیاسی: وظیفه محوری، معنویت خواهی

یکی از مؤلفه‌های هر دیدگاه سیاسی، به تحرک و نقش بازیگران و عوامل اجتماعی آن مربوط می‌شود. البته «اسلام سیاسی» مبنایی کاملاً متفاوت برای تحرک سیاسی معرفی می‌کند. این مبنا در طول انقلاب اسلامی در ادبیات سیاسی امام خمینی (ره) به خوبی نمایان بوده است. در این دیدگاه، مبارزه، مشارکت سیاسی، رأی‌دهی و... با تضاد طبقاتی و عقلانیت اقتصادی و ابزاری قابل تحلیل نبوده؛ کنش‌گر نظام اسلامی، تکلیف محور است و حق‌مدار، نه سودجو و اقتصادمحور. «انجام تکلیف الهی»، «جلب رضایت خدا» و «دفاع از ارزش‌های الهی» برخی از واژگانی هستند که بسیج توده‌ها را در قبل و بعد از انقلاب اسلامی به همراه داشت. از منظر امام خمینی (ره)، بازیگران نظام اسلامی، مأمور به نتیجه نیستند و به دنبال انجام تکلیف می‌باشند. چنین منطقی نه با نگرش تضاد طبقاتی قابل فهم است و نه در پارادایم اقتصادمحور قابل تحلیل می‌باشد. این گفت‌وگو تنها در پارادایم اسلام سیاسی قابل فهم است؛ چرا که هر انقلابی مبتنی بر یک گفت‌وگو خاص است و گفت‌وگو سیاسی انقلاب اسلامی نیز که بر مبنای نظری عدالت استوار شده، در همین زمینه نقش‌آفرینی نموده است.

#### ۸- نتیجه‌گیری:

انقلاب اسلامی، عزت اسلام را به همه دنیا نشان داد. انقلاب اسلامی نشان داد که اسلام می‌تواند به یک ملت، سرافرازی و عزت دهد؛ یک ملت را از زیر بار فشار و تحمیل بیگانگان نجات دهد و از حالت تحقیری که بر آن ملت تحمیل کرده‌اند، بیرون بکشد. می‌تواند استعداد های یک ملت را در همه میدان‌ها بروز و ظهور بخشد؛ می‌تواند به یک ملت، قدرت دفاع از خود، قدرت دفاع از عقاید و از هویت و شخصیت خود بدهد. انقلاب اسلامی این را نشان داد. لذا آن وقتی که انقلاب اسلامی پیروز شد و وقتی امام خمینی (ره) -آن شخصیت عظیم الشان- توانست از زبان این ملت، سخن بگوید، همه مسلمانان عالم احساس افتخار

وحیات کردند؛ احساس کردند که زنده شده‌اند. چون اسلام بود که به ملت ایران قدرت بخشیده بود تا بتواند آرمان‌ها، آرزوها و خواست‌های خود را علناً بر زبان آورد و آنرا دنبال کند و از قدرت‌های بزرگ و دست نشانندگان آن‌ها و حکومت‌های فاسد نترسد؛ چون این اسلام همانا اسلامی بود که بر مبنای عدالت استوار شده بود.

در واقع زمانی که در دهه‌های پایانی قرن بیستم، یعنی در سال ۱۳۵۷، شکل‌گیری انقلاب اسلامی با ویژگی‌های منحصر به فرد خود اتفاق افتاد، تعریف جدیدی از انسان، جامعه و جهان ارائه داد. انسان دو بعدی، با اعتماد و تکیه بر جنبه‌های معنوی خود و با تأکید بر حکومت سیاسی مبتنی بر دین و با مدنظر قراردادن ارزش‌های اخلاقی و عرفانی، در آخرین انقلاب میلونی قرن، چنان نقشی را ایفا کرد که به لحاظ دارا بودن خصوصیات بارز، از نهضت‌ها و انقلاب‌های دیگر متمایز شد. انقلاب اسلامی ثمره «سیر من الخلق الی الخلق بالحق» امام به- عنوان مظهر انسان کامل امت عصر خویش بود. او در این سفر نهایی از اسفار خود، جز به هدایت و سعادت خلق و عافیت دنیوی و اخروی ایشان نمی‌اندیشید. توجه و تأکید ایشان به مسئولان امور جهت تأمین آسایش و امنیت مردم و برقراری عدالت، از همین حقیقت ناشی می‌شد. بنابراین گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی از مبانی نظری عدالت نشأت گرفته و خود را همانند الگو برای ملت‌های دیگر قرار داد. مبانی نظری گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی که از اندیشه‌های متفکران مسلمانی چون فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی (ره)، نشأت گرفته بود، توانست با غلبه بر دل‌های مسلمانان جهان و همه مردم آزادیخواه و عدالت- جو، جایگاه جهانی پیدا کند.

#### منابع

۱. نهج‌البلاغه. (م، دشتی). (با اندکی دخل و تصرف در ترجمه).
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. (تحقیق: ح، حسن زاده آملی). چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۲). *عدالت در نظام سیاسی*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۴. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۴). «بررسی و نقد نظریه عدالت جان راولز». کتاب تقد. شماره ۳۷.
۵. ارسطو. (۱۳۶۴). سیاست. (ح، عنایت). چاپ چهارم. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی.
۶. اصفهانی، راغب. (۱۴۲۶). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۷. افلاطون. (۱۳۶۰). قوانین در مجموعه دوره آثار افلاطون. (م ح، لطفی). تهران: نشر خوارزمی.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۶). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۳۷۹). المکاسب. ج ۳، بی‌جا، محبین.
۱۰. آربلاستر، آنتونی. (۱۳۷۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. (عباس، مخبر دزفولی). چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
۱۱. جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی امام خمینی.
۱۲. جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۷۷). نظریه عدالت. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۱۳. الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۰۸). تاج العروس. ج ۲۴، بی‌جا. دارالهدایه.
۱۴. الخدوری الشرتونی، سعید. (۱۳۷۴). اقرب الموارد. ج ۳ و ۴. تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر.
۱۵. راسخی، فروزان؛ سعیده سعیدی. (۱۳۹۱). «جایگاه عدالت در اندیشه علامه طباطبایی». علامه. صص ۲۵-۱.
۱۶. رمضان، علی. (۱۳۹۲). «نظریه استخدام و خاستگاه ارزشی عدالت از دیدگاه علامه طباطبایی». حکومت اسلامی. دوره ۱۸، شماره ۳، پیاپی ۶۹، صص ۱۸۹-۱۶۱.
۱۷. رمضان، علی. (۱۳۹۰). «عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر: با تاکید بر دیدگاه استاد علامه طباطبایی، استاد مصباح یزدی، استاد مطهری و استاد جوادی آملی». دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۸. زیوری، عطیه. (۱۳۷۸). استخراج مبانی عدالت اقتصادی در آرا اقتصاددانان و اندیشمندان اسلامی معاصر. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.

۱۹. سجادی، سید عبدالقیوم. (۱۳۸۰). "جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی محقق نراقی." علوم سیاسی. سال چهارم، شماره ۱۳، ص ۱۲۴.
۲۰. صناعتی‌نیا، امید. (۱۳۹۸). عدالت در اسلام و غرب با تاکید بر اندیشه های علامه سید محمدحسین طباطبایی و جان راولز. تهران: انتشارات سنجش و دانش.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دارالکتاب اسلامی.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). رسالت تشیع در دنیای امروز. قم: بوستان کتاب.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۶). ترجمه تفسیر المیزان. سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین. (بی تا/الف). نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین. (بی تا/ب). بنایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). اصول فلسفه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳، قم، نور و وحی.
۳۰. الطریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸). مجمع البحرین. ج ۱ و ۲. مکتبه نشر الثقافه الاسلامی.
۳۱. قاضی‌زاده، کاظم؛ ضیایی‌فر، سعید. (۱۳۷۷). اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۲). بحار الأنوار. چاپ دوم، (۱۴۰۳ ه ق)، باب ۵۹، روایت ۱۸، بیروت: چاپخانه مؤسسه الوفاء.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. ج ۴۱، ۷۱ و ۷۲. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۴. محسن‌زاده محمدعلی و همکاران. (۱۴۰۰). «خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه راولز و علامه طباطبایی». معرفت سیاسی. دوره ۱۳، شماره ۱.
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. ج ۵. چاپ نهم. قم: انتشارات صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. ج ۹. چاپ سوم. قم: انتشارات صدرا.

۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *مقالات فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت.
۳۹. معین. (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی ۶ جلدی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴۰. مقیمی، غلامحسین. (۱۳۸۴). «سیاست؛ رمز گشایی از یک مفهوم پرابهام». *علوم سیاسی*. شماره ۲۹.
۴۱. مهرانفر، معصومه. (۱۳۸۳). *مطالعه تطبیقی جایگاه عدالت در مدیریت اسلامی و مکاتب مدیریت غرب*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
۴۲. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *جان راولز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*. قم: بوستان کتاب.
۴۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۴). «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم». *فصلنامه علوم سیاسی*. شماره ۲۶.
۴۴. یزدانی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۹). «حسن و قبح و عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی». *فصلنامه علوم سیاسی باقر العلوم*. شماره ۵۰.
۴۵. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۶. Khadduri, Majid. (۱۹۸۴). *The Islamic Conception of Justice, Baltimore and London*. The Johns Hopkins University Press.
۴۷. Young, Iris. (۱۹۹۰). *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press.