فصل‌نامه رهیافتی در جامعه شناسی و توسعه
Journal of Approaches in Sociology and Development
https://www.jasd.ir
دوره ۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۶۲ تا ۷۹
eISSN: 3115-7955
Research-Review

# A comparative study of the concept of justice in Islamic sociology and Western sociology (comparing the theory of justice in the thoughts of Martyr Morteza Motahari and John Rawls)

**Mehrshad Mirdar Najafi**

Master's Student, Department of Law, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran

**Receive:**
*12 May 2025*
**Revise:**
*06 July 2025*
**Accept:**
*29 July 2025*

**Abstract**

**Purpose:** The purpose of this study was to conduct a comparative examination of the concept of justice in Islamic sociology and Western sociology, with a focus on the ideas of Martyr Morteza Motahhari and Michael Walzer. To derive a justice framework from the perspectives of these two thinkers, three layers of knowledge—philosophical (including epistemology, anthropology, and ontology), paradigmatic, and scientific (including theory and model)—were considered. Data were collected and analyzed using the comparative method.

**Findings:** The findings indicate that despite certain shared emphases—such as the importance both thinkers place on society and communal goods as well as the principles governing their distribution—Motahhari prioritizes the rights of society over the rights of individuals and disagrees with extensive relativism and maximal pluralism in social goods and distributive principles. He also maintains, unlike Walzer, that some universal and immutable perceptions of justice exist.

On the other hand, Walzer, by identifying eleven distinct spheres of justice (membership, security and welfare, money and commodities, office, hard work, leisure, education, kinship and love, recognition, divine grace, and political power), emphasizes the preservation of each sphere's independence from domination and monopoly. Motahhari, however, identifies three broader domains of justice—divine justice, individual justice, and social justice—and argues for a comprehensive reciprocal relationship among them, in which divine justice forms the foundation of human justice, and individual justice underlies social justice.

**Conclusion:** Justice continues to be a central concern in socio-economic and political thought. Although numerous social movements and political revolutions have sought to achieve justice and equality, there remains no universal agreement on the structure of a fully just society.

**Keywords:**
Justice,
Islamic sociology,
Western sociology,
Society

**Please cite this article as (APA):** Mirdar Najafi, M. (2025). A comparative study of the concept of justice in Islamic sociology and Western sociology (comparing the theory of justice in the thoughts of Martyr Morteza Motahari and John Rawls). *Journal of Approaches in Sociology and Development*, *1*(2), 62-79.

https://doi.org/10.22034/jasd.2025.223981

Authors retain the copyright and full publishing rights.
Published by Raz Nahan Publishing.
This article is an open access article licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

**Publisher:** Raz Nahan Publishing (RN.PUB)

**Corresponding Author:** Mehrshad Mirdar Najafi
**Email:** mehrshad1122mirdar@gmail.com

فصل‌نامه رهیافتی در جامعه شناسی و توسعه

https://www.jasd.ir

دوره ۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۶۲ تا ۷۹

پژوهشی-مروری

eISSN: 3115-7955

# بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت در جامعه شناسی اسلامی و جامعه شناسی غربی (مقایسه نظریهٔ عدالت در اندیشه‌های شهید مرتضی مطهری(ره) و جان راولز)

**مهرشاد میردار نجفی**

کارشناسی ارشد، گروه حقوق، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

**تاریخ دریافت:**
۲۲ اردیبهشت ۱۴۰۴
**تاریخ بازنگری:**
۱۵ تیر ۱۴۰۴
**تاریخ پذیرش:**
۰۷ مرداد ۱۴۰۴

**کلید واژه‌ها:**
عدالت،
جامعه شناسی اسلامی،
جامعه شناسی غربی،
جامعه

**چکیده**

**هدف:** هدف پژوهش حاضر، بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت در جامعه شناسی اسلامی و جامعه شناسی غربی با تمرکز بر آرای شهید مرتضی مطهری و مایکل والزر بود. برای دستیابی به الگوی عدالت از دیدگاه این دو متفکر، سه معرفت «فلسفی» (شامل معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی)، «پارادایمی» و «علمی» (شامل نظریه و مدل) در نظر گرفته شده و داده‌ها گردآوری و با استفاده از روش تطبیقی، تحلیل شدند.

**یافته‌ها:** یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد باوجود اشتراکات دو متفکر در اهمیت دادن به جامعه و اجتماع در تلقی از مواهب اجتماعی و اصول توزیع آن، شهید مطهری حقوق جامعه را نسبت به حقوق افراد مقدم می‌داند و با نسبی‌گرایی و تکثرگراییِ حداکثری در مواهب و اصول توزیع موافق نیست. وی همچنین برخلاف رویکرد والزر معتقد به وجود برخی از ادراکات جهان‌شمول و ثابت در عدالت است. از طرف دیگر والزر با احصای حوزه‌های جزئی یازده‌گانه از عدالت (عضویت، امنیت و رفاه، پول و کالا، منصب، کار سخت، اوقات فراغت، آموزش، خویشاوندی و عشق، تشخیص و رسمیت، فیض الهی و قدرت سیاسی)، به حفظ استقلال هر حوزه از «سلطه» و «انحصار» تأکید دارد؛ اما شهید مطهری با بیان سه حوزه‌ی کلی از عدالت (عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی) قائل به وجود رابطه‌ی «همه‌جانبه» تأثیر میان آن‌ها در ساختاری است که عدل الهی زیربنای عدالت بشری و عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است.

**نتیجه‌گیری:** عدالت از منظر اجتماعی- اقتصادی و سیاسی مورد توجه محققان و اندیشمندان می‌باشد. از آنجا که جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌های سیاسی زیادی تاکنون برای تحقق امر عدالت و برابری در دنیا صورت گرفته است اما هنوز بر سرتحقیق یک جامعه معتدل اتفاق نظری وجود ندارد.

**لطفاً به این مقاله استناد کنید (APA):** میردار نجفی، مهرشاد. (۱۴۰۴). بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت در جامعه شناسی اسلامی و جامعه شناسی غربی (مقایسه نظریهٔ عدالت در اندیشه‌های شهید مرتضی مطهری(ره) و جان راولز). *فصلنامه رهیافتی در جامعه شناسی و توسعه*. ۱(۲). ۶۲-۷۹.

https://doi.org/10.22034/jasd.2025.223981

Authors retain the copyright and full publishing rights.
Published by Raz Nahan Publishing.
This article is an open access article licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

**ناشر:** انتشارات راز نهان

**نویسنده مسئول:** مهرشاد میردار نجفی

**ایمیل:** mehrshad1122mirdar@gmail.com

## مقدمه

جامعه‌شناسی دانش بررسی جامعه است. این رشته علمی به بررسی جوامع بشری، برهم‌کنش‌های آنها، و فرایندهایی که جوامع را در وضعیت جاری‌شان نگاه داشته یا تغییر می‌دهد، می‌پردازد. هدف این حوزه علمی پرداختن به تجزیه جامعه به بخش‌های تشکیل دهنده‌اش مانند انجمن‌ها، نهادها، گروه‌های هم‌جنس، هم‌نژاد، یا هم‌سن، و بررسی نحوه برهم‌کنش فعال این اجزاء با همدیگر است، گذشته از آن، این علم موضوعاتی مانند طبقه اجتماعی، قشربندی، جنبش اجتماعی، تغییرات اجتماعی و بی‌نظمی‌هایی مانند جرم، انحراف، و انقلاب را مورد تحقیق قرار می‌دهد (رشیدی آل هاشم و همکاران،۱۴۰۰: ۳۶). محققان مدعی شده‌اند همان‌طور که جامعه‌شناسی مارکسی، اثباتی، تفسیری و انواع دیگر جامعه‌شناسی داریم که بر اساس اصول موضوعه خاصی تعریف شده و به مسائل خاصی پرداخته‌اند، اسلام نیز می‌تواند دارای چارچوب نظری جامعه‌شناختی باشد (کرمی مقدم،۱۴۰۴: ۴۵۲). یکی از مباحث مهم در فلسفه سیاسی غرب، همواره مسئله عدالت بوده است. و مجدداً عدالت، اصل و هدف مباحث نظری سیاست و یا از محورهای مهم آن شده است. اما مسئله اساسی این است که بعدها جهان بینی و معرفت شناسی انسان غربی تغییر کرد و انسان مدرن دیگر نمی‌توانست آن‌گونه به جهان پیرامون خود نگاه کند و جایگاه فضیلت را در چیز دیگری می‌داند. البته همچنان دیدگاه‌ها و نظریات از مکتبی به مکتب دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت بوده است (شفیعی،۱۴۰۳: ۱۱۵). در جوامع غربی، آثار زیادی در موضوع عدالت نگاشته شد. یکی از این کتاب‌ها که اثر کلاسیک قرن بیستم به شمار می‌رود، کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» نوشته جان راولز[1] می‌باشد. او در این کتاب چنین بیان می‌کند که ما می‌توانیم دو اصل را به عنوان اصول عدالت اجتماعی مطرح کنیم: «اول، هر کس باید از حقی برابر، متناسب با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگار باشد، برخوردار شود.» نام این اصل، اصل آزادی است. یعنی در قانون اساسی جوامع غربی، گروهی از آزادی‌های بنیادین برای همه افراد، در نظر گرفته شده است و همه باید از این حق برخوردار باشند که بتوانند از این آزادی‌ها به طور برابر استفاده کنند. اصل دوم می‌گوید: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شوند که:

الف) بیشترین منفعت را برای کم بهره‌ترین افراد در برداشته باشد (آگنی میترا و شارما[2]،۲۰۲۳: ۷۱۲).

ب) مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد.» در قسمت اول بحث بر سر تقسیم مساوی ثروت در میان همه افراد نیست و بند «ب» می‌گوید که در توزیع مناصب و مشاغل، تفاوت نژاد و دین یا جنسیتی دخیل نباشد. به نظر می‌رسد که مفهوم عدالت اجتماعی از مباحث چالش برانگیز تاریخ فلسفه سیاسی بوده است و عدم موفقیت در اجرای آن نشان می‌دهد که این امر با استفاده از قوانین بشری و توسط انسان‌های عادی قابل اجرا نیست، یعنی با توسل به قوانین الهی و احکام دینی که از طریق وحی به انسان‌ها رسیده و تحت رهبری فردی عادل، دیندار و عالم بتوان آن را در جامعه برقرار کرد وگرنه با تأکید صرف بر عقل آدمی و قوانین مطروح شده توسط وی نمی‌توان عدالت اجتماعی را در جامعه برقرار نمود (ژوزف[3]،۲۰۲۰: ۱۴۹). عدالت، در طول تاریخ از مفاهیم بسیار گسترده‌ای برخوردار بوده است گونه‌ای که توسط اندیشمندان و صاحب نظران تعاریف متنوعی برای آن ارائه شده است.

[1] - John Rawls
[2] - Agnimitra & Sharma
[3] - Joseph

عدالت در معارف الهی و بشری در تمامی حوزه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی و مانند آن قابل بحث است. عدالت افزون بر اینکه در جامعه اسلامی رکن اساسی اجتماع به شمار آمده، مشعل پرفروغ فضیلت و معیار ارزش نیز می‌باشد. اصل عدالت از اصول و سنت‌های تغییر ناپذیر الهی است که بر آسمان و زمین حاکم می‌باشد (کمندی،۱۴۰۰: ۲۳۵). معنای کلی عدالت همان تناسب و شایستگی است که توضیح داده شد، اما این تناسب و شایستگی در صفات انسان، تعادل میان آن‌ها و پرهیز از افراط و تفریط و میانه روی و صفت عدالت را در انسان ایجاد می کند. رعایت حقوق افراد و حق مناسب هر کس را به او دادن و او را در جای خود قرار دادن، عدالت سیاسی است و بر همین اساس، عدالت اقتصادی، اجتماعی و فردی است که هرگاه معنای کلی عدالت را بر افراد و خود می گیرد، اما در کلی معنا تفاوتی ندارند (شکیبامنش و همکاران،۱۴۰۳: ۱۲۹). عدالت از منظر اجتماعی- اقتصادی و سیاسی مورد توجه محققان و اندیشمندان می‌باشد. از آنجا که جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌های سیاسی زیادی تاکنون برای تحقق امر عدالت و برابری در دنیا صورت گرفته است اما هنوز بر سرتحقیق یک جامعه معتدل اتفاق نظری وجود ندارد. پس واضح است که تحقق اعتدال و عدالت اجتماعی مستلزم مطالعه‌ی دقیق بنیان‌های معرفت شناختی هر جامعه است و مهم‌ترین تفاوت در تعریف و اجرای عدالت اجتماعی به جامعه غربی و اسلامی بر می‌گردد که درون مایه‌های متفاوتی دارند. (جاکوب و پرز[1]،۲۰۲۳: ۱۴۹). نوآوری این پژوهش تأکید بر عدالت اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری می‌باشد که تا کنون کمتر به آن پرداخته شده است و در صدد است به این پرسش پاسخ دهد چه تفاوت‌هایی بین عدالت اجتماعی در اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی و غربی وجود دارد؟

## مفاهیم مختلف عدالت و عدالت اجتماعی در اسلام و غرب

ارسطو در تعریف عدالت با توجه به بحث فضیلت، به مفهوم حد وسط روی می‌آورد و بنیان عدالت را در هر چیزی رعایت میانه‌روی می‌داند. مضافاً اینکه در نظر ارسطو عدالت تقوایی است مطلقاً کامل، زیرا عمل به آن، عمل به فضیلت بالتّمام است. سیسرون[2] و سایر حقوقدانان رومی که در دورهٔ پس از سقوط دولت شهرهای یونان می‌زیستند، عقیده داشتند که عدالت عبارت از عمل مطابق طبیعت یا حقوق طبیعی است. در حقیقت حقوق حقه‌ای به نام عقل سلیم وجود دارد که با طبیعت وفق می‌دهد و شامل حال عموم مردم و هم غیر قابل تغییر و نیز جاودانی است و در تمام ازمنه حاکم بر مردم می‌باشد (صفری و نعمتی،۱۴۰۳: ۲۰۰). رنسانس در واقع نقطهٔ عطفی در تاریخ اروپا بود و به تبع آن تعاریف و رویکردها به بسیاری از مفاهیم همچون عدالت، آزادی، برابری و... دچار تغییر و تحول شگرفی گردید. از نمایندگان این تغییر و تحول نیکولو ماکیاولی می‌باشدکه نظم، امنیت و قدرت را بر همه امور ترجیح می‌دهد. ماکیاولی ترجیح قدرت بر عدالت را تا آنجا پیش می‌برد که می‌نویسد: در حکومت‌هایی که جمهوری هستند، هرگز خاطره‌های آزادی و استقلال، که سابقاً دارا بودند، آن‌ها را ساکت و آرام نخواهد گذاشت، لذا بهترین اطمینان خاطر برای ایمن بودن از شورش و عصیان آنها این است که آن شهر یا ایالت خراب و ویران شود یا اینکه شاه رفته در میان آنها رحل اقامت افکند (خندان، ۱۴۰۳: ۷۵). ماکیاولی[3] با این دیدگاه حقوق مردم در رابطه با سرنوشت خویش را که عدالت بر پایه آن می‌باشد، نادیده می‌انگارد و

[1] - Jacobs & Perez
[2] - Ciceron
[3] - Machiavelli

نظم و قدرت را بر آن ترجیح می‌دهد. در همین دوره عده‌ای هم همانند توماس مور و کامپانلا[1] (۲۰۰۳) عدالت را در جوامع سوسیالیستی و مبتنی بر برابرگرایی محض می‌دیدند. در اوایل دوران جدید ما شاهد گرایش مجدد برخی از اندیشمندان به نگرش طبیعت‌گرایانه و حتی حقوق الهی در مورد عدالت هستیم. از میان این افراد می‌توان به ژان بُدَن و بوسوئه[2] اشاره کرد. مثلاً بوسوئه قائل بود که هیچ دولتی نمی‌تواند بدون دین، حتی دین دروغین برپای بماند و عدالت اجتماعی نیز بر اساس دین استوار شده است و لذا با خودکامگی سازگار نیست. از نظر او خداوند عادل است و اجازه نمی‌دهد هیچ قدرتی کاملاً خودکامه باشد ویا قانون طبیعی، الهی یا انسانی را نادیده انگارد (علیپور،۱۴۰۳: ۱۲۹). در دیدگاه توماس هابز[3]، عدالت دقیقاً عبارت از وفای به عهد و پیمان است، در صورتی که دیگران هم به قول و قرار خود وفا کرده باشند که متضمن ارائه تعریفی از عدالت است که حاصل توافق شهروندان می‌باشد. جان لاک[4] هم با مبنا قرار دادن حقوق طبیعی، حفظ جان، مال و آزادی را مهم‌ترین مسأله در باب عدالت می‌داند. عدالت در سنّت هیومی مبتنی به اصل فایده و سودمندی فرد و دیگران است. در حقیقت از دیدگاه دیوید هیوم، فایده همگانی یگانه منشأ عدل است و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آنهاست (نعمتی و همکاران،۱۴۰۳: ۱۲۸). در سنّت روسو و کانت عدالت زیر مجموعهٔ اخلاق قرار گرفت به طوری که نگرش به عدالت از حد طبیعت و فایده فراتر می‌رود و امری اخلاقی و انسانی می‌گردد. همچنین از دیدگاه کانت اخلاق مبنای سیاست است و مسائلی چون آزادی و عدالت باید در قالب نگرش اخلاقی بیان گردد. کانت استدلال می‌کردکه بالاترین ویژگی دولت خوب، چنانکه ارسطو نیز معتقد بود، عدالت است، و پر واضح است که فقط قدرتِ مطلقِ حکومت، ضامن عدالت نیست. لذا کانت قائل به این بود که صرف نظر از اینکه مردم در اصل به چه انگیزه‌ای به مراجع مدنی گردن نهاده باشند، توجیه نهایی برای تأسیس جامعه‌ای مرکب از شهروندان آزاد باید ماهیت اخلاقی داشته باشد (روزی[5]،۲۰۲۰: ۴۰۰). عدالت در نظرگاه سوسیالیست‌ها حذف مالکیت خصوصی و در پرتو وجود تشکیلات مقتدر و تمرکز یافته (مانند دولت یا دیکتاتوری پرولتاریا) قابلیت تحقق را دارد. اما در اندیشهٔ لیبرالیستی کاملاً مخالفِ با سوسیالیسم، عدالت را مفهومی در خدمت مالکیت خصوصی قرار می‌دهند که البته در این مکتب هم، از عدالت توزیعی یا تبدیلی یا عدالت اجتماعی بحث می‌گردد. در مجموع، مباحث مربوط به عدالت در غرب به طور کلی در اندیشه مارکسیسم و نئومارکسیسم و نیز در اندیشه لیبرالیسم، در گونه‌ها و شاخه‌های متعدد آن مطرح شده است (سارا و همکاران[6]،۲۰۲۲: ۲۶۱). همچنین محافظه کارانی چون اکشات، اشتراوس و ...هم در این باب نظریاتی ارائه داده‌اند که بسیار با یکدیگر متفاوت و بعضاً متعارض می‌باشند. عدالت اجتماعی از فرهنگ سیاسی جامعه‌اند، مارکس و پیروان او معتقد به رسوخ دیدگاه‌هایشان در باب عدالت در تمامی وجوه جامعه می‌باشند. به طور کلی در غرب باستان شاخص‌ترین تعریفی که از عدالت بیان شده است همان حد وسطی است که توسط ارسطو بیان شده است و این در شرایطی است که فایده‌گراییِ هیومی و عدالت مبتنی بر قدرتِ ماکیاولی، صدمات جدّی به روند عدالت اجتماعی، چه در عالم نظر و اندیشه و چه در پیاده‌سازی آن در محیط اجتماعی و سیاسی، وارد کرده است. اما مجدداً در دوران جدید از سویی مبانی حقوق طبیعی (مثلاً توسط منتسکیو تحت عنوان روح القوانین) و از سوی دیگر زیر مجموعه

[1] - Thomas More & Campanella
[2] - Jean Baudin & Bossuet
[3] - Thomas Hobbes
[4] - John Locke
[5] - Rossi
[6] - Sarah & etal

قرار دادن بحث عدالت اجتماعی تحت مبانی اخلاقی (مانند جان راولز) مطرح شده است (گازر و همکاران،۱۴۰۳: ۲۶۴). اندیشمندانی مانند راولز به متزلزل بودن پایه‌های عدالت در غرب پی برده و درصدد اصلاح و باز تعریف عدالت و عدالت اجتماعی بر اساس مبانی قابل قبول‌تری می‌باشند. در ادامه به صورت مبسوط در مورد نظریه عدالت او بحث خواهد شد. همچنین دیدگاه‌ها و تعاریف گوناگونی نسبت به عدالت در اندیشه‌های شرقی، ادیان آسمانی و خصوصاً در اسلام وجود دارد. مثلاً در آیین زرتشت عدالت در قالب مفهوم خویشکاری بیان شده و اعلام می‌دارد که هر کسی تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایستهٔ طبقهٔ اوست بپردازد (ایزدی،۱۴۰۰: ۱۸۳). در اندیشهٔ آگوستین[1] قدیس عدالت مطلق، یعنی عدالت منطبق با کلیت نظم، که همانا در آفاق وجود دارد، می‌تواند تا حدی در جامعه و نظام زمینی هم برقرار گردد. در حقیقت، عدالتِ حقیقی هر دولت بسته به انطباق آن دولت است با یک نظام جهانگیر و جهان گستر. در آیین بودایی هم عدالت، یعنی به هر کدام از غرایز و پیوندها و امیال و نیازها، به اندازه طبیعتشان زندگی بخشیدن و مجال حیات دادن و میان این همه، رابطه‌ای متناسب و متعادل برقرار کردن و در یک کلمه عدالت، یعنی اعتدال و میانه روی. در حوزه اسلامی هم این تعارضات در مورد عدالت وجود دارد. در حالی که غالب اهل سنّت 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 وساری 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 اینها 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 (محمد بیگی و توتونچیان،۱۳۹۸: ۵). این تفکر نتایجی جز تعبد و تسلیم محض، عدم معیار بودن اصل عدل، نفی اختیار در افعال بندگان، استناد حُسن و قُبح اعمال به شرع و نه عقل، عدم نظریه‌پردازی در باب عدالت و دستاویزی برای حکومت‌های ستمگر نداشت. اما بر خلاف این فِرَق، شیعیان به حُسن و قبح ذاتی امور اعتقاد یافتند که عقل انسان نیز توانایی ادراک حَسَن یا قبیح بودن امور و همچنین عادلانه یا ظالمانه بودن آنها را دارد. 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 نتیجهٔ مهم دست یافت: نخست، اهمیت حیاتی این مسأله و دوم، ارائه دیدگاه‌هایی در باب عدالت که بتواند از شمولیت وپذیرش عمومی بیش‌تری برخوردار باشد و با انطباق باشرایط زمانی، مکانی و خُلقی نوع بشر در سراسر عالم، بتواند گام مؤثری در هماهنگ ساختن نظریات و نیز سودمند بودن آنها برای بشر بردارد. همان گونه که راولز با ارائه نظریه و اصول عدالتش در پی چنین هدفی بود امام خمینی نیز با فطری دانستن عدالت و حبّ آن توسط ذات بشر در این راستا گام بلندی برداشت (شبر،۱۳۹۹: ۶۸).

## مبانی نظری تحقیق

در این پژوهش سعی شده است تا دیدگاه‌های جان راولز و شهید مرتضی مطهری (ره) به عنوان دو نماینده فکری مهم جهان غرب و جهان اسلام با یگدیگر مقایسه گردد.

[1] - Augustine

## نظریات راولز در باب عدالت

در بین نظریه‌ها پیرامون عدالت در قرن بیستم نظریه‌ی عدالت جان رالز از اهمیت بسیار برخوردار است. او از مهم‌ترین فلاسفه‌ی سیاسی قرن بیستم و تحت تأثیر سنت کانتی است و اندیشه‌ی نهایی خود را در باب این مفهوم در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» (۱۹۷۱) مدون نموده است. او تلاش فراوانی برای همساز کردن اندیشه‌ی عدالت و آزادی آغاز می‌کند و با الهام گرفتن از اندیشه‌های کانت اخلاقیات را در دل لیبرالیسم جای می‌دهد و با برداشت ابزار گرایانه‌ی هابز و هیوم در مورد عدالت مخالفت می‌ورزد. از این رو با توجه به اینکه برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند نظریه رالز از نزدیکی و شباهت معناداری به اندیشه اسلامی در باب عدالت دارد. رالز تلاش کرد با احیای تفکر کانتی طریقه‌ی جدیدی در مقابل ایده‌ی فایده گرایانه برای تبیین عدالت ارائه کند به گونه‌ای که آزادی برابر افراد و خودآئینی آنان و اصل تقدم حق بر خیر محفوظ بماند. از این دیدگاه «جامعه سازمانی است که افراد دارای امیال و عقاید گوناگون برای تحصیل منافع متقابل آن را تأسیس کرده‌اند، لذا قبل از هر چیز آن چه اهمیت دارد این است که چارچوبی برای تنظیم روابط درون این سازمان تعیین گردد. فرصت‌ها و حقوق اولیه یا به تعبیر رالز کالاهای اولیه به طور مساوی میان افراد تقسیم شود و طرحی برای توزیع صحیح هزینه‌های این همکاری و نیز منافع حاصل از آن پیش بینی و مورد توافق قرار گیرد. اصول عدالت این چارچوب را مشخص می‌کند. اهداف فردی یا مقاصد مشترک جمعی در مرحله‌ی بعدی در قالب این چارچوب قابل تحصیل است» (نعمتی و مهربانی راد،۱۴۰۳: ۲۷).

رالز نظریه‌ی عدالت به معنای انصاف را پیش می‌آورد که مبتنی بر دو اصل است. اصل اول تصدیق حق مساوی همه کس برای برخورداری از آزادی‌های اساسی مثل آزادی‌های سیاسی، آزادی بیان و وجدان و حفظ حیثیت انسانی است. اصل دوم مشعر بر این است که نابرابری‌های اجتماعی به شرطی که برای مصالح همگان و به خصوص کسانی که بهره و نصیب کم‌تری می‌برند «سازمان یافته» باشد موجه و قابل قبول است. این دو اصل بر یکدیگر تقدم و تأخر دارند و در عرض هم نیستند. آزادی از دید رالز دربرگیرنده‌ی مفاهیم برابری و عدالت نیز هست و عدالت از درون آزادی سر بر می‌آورد. وی در کتاب خود دلایلی آورده است تا نشان دهد اصول وی در باب عدالت بر اصول رقیب (فایده گرایی و کمال گرایی) برتری دارد، چرا که آدمیان عاقل در مقام انتخاب، اصول وی را بر اصول دیگر ترجیح می‌دهند. البته خود رالز واقف است که این مبنا و دلیل تامی برای صدق نظریه وی در باب عدالت نیست، چون شاید اصول دیگری وجود داشته باشد که پس از صورت‌بندی و تدوین بر اصول وی رجحان یابد و از این مهم‌تر و بنیادی‌تر، از کجا معلوم که بهترین اصول همان‌هایی باشد که مورد قبول عاقلان قرار می‌گیرد. دانیل لیتل[1](۲۰۰۱) معتقد است که رالز در نوشته‌های بعدیش خصوصاً در مقاله‌ی «عدل به مثابه‌ی انصاف» ادله و مؤیدات قبلی تئوری خود را تضعیف کرده است (سعادتمند،۱۴۰۳: ۲۴۹). در هر صورت و اجمالاً، جوهر اندیشه‌ی رالز، «عدالت به عنوان انصاف» است. انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت و عدالت به نتایج حاصله از تصمیم‌گیری منصفانه مربوط می‌شود. از دیدگاه رالز، عدالت و اصول آن اساساً مخلوق انسان است. می‌توان گفت نظریه عدالت جان رالز یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به عدالت در عقلانیت لیبرال است که بر مبنای فلسفه اخلاق کانت و با تکیه بر مفهوم حق در برابر خیر شکل می‌گیرد. رالز از ارائه چنین نظریه‌ای در تلاش است تا ثابت کند که لیبرالیسم با عدالت اجتماعی سازگاری دارد و نیز با ارائه طرحی جدید و

[1] - Daniel Little

کارآمد در برابر آموزه‌های فایده گرایانه که به تعبیر بلوم از مدت‌ها قبل بر سنت فلسفی ما سایه افکنده‌اند، بنائی را بسازد که بر مفهوم حق استوار گردد (ناسبام[1]، ۲۰۲۱، ۲۲۰). مایکل ایچ لسناف[2](۲۰۰۲) در توضیح این نظریه می‌نویسد: «یکی از ویژگی‌های شگفت نظریه عدالت رالز این است که این نظریه از جمله نظریات قرارداد اجتماعی است. بنابراین رالز عامدانه و آشکارا عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه رایجی بوده است احیا کند؛ هر چند این نظریه و استدلال پیش از انتشار نوشته‌های او به بوته فراموشی سپرده شده بود و عموماً آن را متعلق به موزه فلسفه می‌دانستند. در نظام اندیشه سیاسی و اجتماعی غرب دو گرایش عمده در مقام توجیه و تبیین ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی از یکدیگر قابل تشیخص و تمایز می‌باشد. گرایش نخست بر مبنای مکتب اصالت فایده جرمی بنتام و جان استوارت میل شکل گرفته و صبغه غایت گرایانه دارد. از نظر صاحبان این مکتب انسان‌ها دائماً در تلاش‌اند تا لذائذ خویش را به نهایت و درد و رنج خود را به پایین‌ترین میزان ممکن برسانند و میزان تشخیص اینکه چه چیزی عامل لذت و درد و رنج می‌باشد، خود افراد هستند. به نظر بنتام[3] (۲۰۰۳) به طور کلی می‌توان گفت هیچ کس به خوبی خود شما نمی‌داند چه چیزی به نفع شماست (حسن زاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۳۰).

گرایش دیگر بر مبنای مکتب اصالت وظیفه کانت بنا گردیده که ارزش عمل اخلاقی به نتیجه و ثمره آن بستگی ندارد، بلکه به در نظر داشتن آیین رفتاری و وظیفه‌مندی ما در انجام آن عمل بستگی دارد، لذا به اعتقاد کانت «تنها بر پایه آن آئینی رفتار کن که در عین حال بخواهی قانونی عام باشد.

رالز خود نیز در این باره چنین می گوید:

هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری آشنای قرارداد اجتماعی را، که لاک و روسو و کانت در اظهاراتشان به آن پرداخته‌اند، تعمیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد. به نظر رالز انسان‌ها هر یک با توجه به اینکه عامل اخلاقی مستقلی به حساب می‌آیند و با برداشتی که هر کدام نسبت به خوبی دارند، می‌توانند در شرایط آزادی و برابری، اصول همکاری اجتماعی را با توافق هم معین سازند. بر این اساس وی مانند صاحبان اندیشه قرارداد اجتماعی، وضعیت اولیه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن وضعیت، انسان‌ها در حالت بی‌خبری و غفلت از منافع خود به سر می‌برند. در چنین وضعیتی او این سؤال را مطرح می‌کند که انسان‌ها در این حالت کدام یک از اصول عدالت را برخواهند گزید. راولز می‌گوید انسان‌ها برای اینکه اصول عدالت مبتنی بر انصاف را برگزینند و این اصول در تمامی ارکان جامعه از طریق نهادها جاری گردد، باید در وضع نخستین که همان اوضاع و احوال حاکم بر انتخاب اصول عدالت است، از هرگونه میل شخصی، غریزهٔ نفسانی و هدف دار بودن و نگرش بر طبق سود و ... رها گردند. این حالت تنها با وجود پردهٔ جهل در برابر دیدگان افراد پدید می‌آید (عزتی،۱۴۰۳: ۱۱۵). راولز برای آنکه چنین چیزی را ممکن کند در آن «وضع نخستینِ» خود دست به نوع‌آوری عظیم و مشهوری می‌زند- یعنی همان «حجاب جهل». این بدان معناست که هیچ کس جایگاه خود را در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقعیتِ اجتماعی خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند سهم او از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش و قدرت و چیزهای دیگرش، چقدر است. طرف‌های قرارداد (حتی) نمی‌دانند درکی که از غیر دارند چیست و میل و رغبت روان شناختی خاصشان کدام است.

[1] - Nussbaum
[2] - Michael H. Lesnoff
[3] - Bentham

مسلماً قراردادی که راولز بدان اشاره می‌کند سنخیتی با مفهوم قدیمی‌تر قرارداد اجتماعی که اصحاب قرارداد پیش از وی مانند هابز و لاک به کار برده‌اند، ندارد. زیرا در این جا افراد از قِبَل قرارداد اجتماعی به دنبال نفع یا سود مشترک، آنگونه که هابز امنیت و لاک جان مال و آزادی را مطرح می‌کردند نیستند، بلکه به دنبال رفع تضادها [میل شخصی، غریزهٔ نفسانی، نگرش بر طبق سود و... هستند. این پرده جهلِ انتزاعی مانع این تضادها و هموار کننده تعیین اصول عدالت پیشنهادی او توسط افراد جامعه است (صالحی،۱۴۰۱: ۷۰).

راولز عدالت را به عنوان برترین فضیلت اجتماعی می‌داند که آن را در اصول عدالت اجتماعی‌اش پیشنهاد می‌دهد. شاید به این دلیل باشد که آن را به تمامی نهادها، ساختارها و محتوای درونی آنها تعمیم می‌دهد و این‌گونه استدلال می‌کند که هر ساختار یا رابطه‌ای که در جامعه وجود دارد می‌بایست بر اساس این دو معیار، یعنی اصل آزادی و اصل برابری در فرصت‌ها (البته به معنای تناسب، نه برابری صرف)، جهت عادلانه بودن یا نبودن سنجیده شوند. دوم، وجهه اخلاقی‌ای است که راولز به اصول عدالت خود می‌بخشد، او در «عدالت به مثابه انصاف» می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهم را بیان کند که به طرز منحصر به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعیِ ساختار اساسی (جامعه) مربوط می‌شوند. «عدالت به مثابه انصاف» ارائه کننده روایتی از این ارزش‌ها در پرتو ویژگی‌های خاص معینی از رابطه سیاسی به صورتی متمایز از دیگر روابط ــ انجمنی، خانوادگی و شخصی ــ است (مقدسی،۱۴۰۳: ۹۳). سوم، استراتژی یا راهکار باز توزیع منابع اولیه اجتماعی است که در یک جامعه می‌تواند تا حدود زیادی موجب پرکردن شکاف‌های اقتصادی گردد و فقر را سامان بخشد. راولز در کتاب نظریه عدالت خود اینگونه بیان می‌کند که مفهوم عمومی «عدالت به مثابه انصاف» ما را ملزم می‌کند که تمامی کالاهای اجتماعی با ارزش و اولیه باید به صورت برابر توزیع گردند مگر اینکه یک توزیع نابرابر در پی امتیازدهی به شخص معین (کم بهره مندترین افراد از کالاهای اجتماعی با ارزش) باشد. زیرا به هر حال ممکن است این نظام توزیع آفت‌هایی داشته باشد که کاملاً قادر به پاسخگویی نیاز افراد به فرصت‌های برابر و متناسب نباشد. پس بنابراین باید از افرادی که در این اثنا متضرر می‌گردند، به نحوی حمایت بیش‌تری گردد تا اصل انصاف رعایت گردد. راولز این اصول عدالت را در نظریه عدالت خود که در سال ۱۹۷۱ منتشر شد، اصولی عام و جهان شمول قلمداد می‌کرد و آن را به عنوان معیارهایی برای سنجش تمامی جوامع و ساختارهای موجود در یک جامعه می‌دانست. اما به مرور با انتقادهایی که به این نظریه وارد گشت آن‌را تنها به عنوان یک معیار در جوامع دموکراتیک به کار برد و بیان کرد که تنها جوامعی را که دارای ساختار دموکراتیک هستند می‌توان با این اصول مورد سنجش قرار داد. علاوه بر انتقادات مذکور، انتقادهایی هم در باب ماهیت این دو اصل و انتخاب آن توسط همه افراد برای ساختن یک جامعه عادلانه مطرح گشت (شجاعی و فدائی،۱۴۰۳: ۲۶۲). راولز در حقیقت ایدهٔ عدالت اجتماعی خود را بر مبنای اصول اخلاقی و جایگزینی برای نفع انگاری می‌دانست که در غرب سال‌های طولانی از زمان جرمی بنتام و جیمز میل در قرن ۱۸ به عنوان اصل درجهٔ دوم اخلاقی در تمام ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی غرب ریشه دوانده بود و اکنون نیز همچنان به عنوان یکی از پایه‌های روابط اجتماعی افراد و نظام‌های سیاسی مطرح است. بنابراین هنگامی که راولز در سال ۱۹۹۳ کتاب لیبرالیسم سیاسی خود را می‌نویسد، لیبرالیسم و نظریه عدالت خود را به عنوان مناسب‌ترین راهکار سیاسی جهت تکوین یک نظم اجتماعی و همکاری اجتماعیِ بادوام در جوامع لیبرال دموکراتیک معاصر تعریف می‌نماید. در واقع، او تلاش می‌کند بین آزادی و عدالت آشتی برقرار سازد و با توجه به عدالت، روح تازه‌ای را در

لیبرالیسم بدمد و برخلاف برداشت‌های مادی‌گرایانه یا فایده‌گرا که اسلاف وی از عدالت داشته‌اند او می‌خواهد با قرار گرفتن در سنت کانتی طرحی نو در باب عدالت در اندازد. راولز خود تأکید می‌کند که اصول عدالت، ملاحظات ویژه‌ای را که با اخلاق ارتباط پیدا می‌کنند به ما معرفی می‌کند و قواعد مربوط به اولویت، تقدم و اولویت آن اصول را به هنگام تعارض به ما نشان می‌دهد (آتبری اش[1]،۲۰۲۳:۳۹). راولز با طرح وضع نخستین و اخذ این اصول از آن، تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک غربی ارائه می‌کند و در واقع، بر مفهوم غایت گرایانه و اخلاقی از عدالت در چارچوب نظریه لیبرالیسم تأکید دارد. چه این دو اصل از دید او به مثابه اصول اخلاقی اولیه دموکراسی تلقی می‌شوند. همچنین راولز «برابری دمکراتیک» را این گونه تفسیر می‌کند: حاصلِ آمیزشِ برابری منصفانه فرصت با اصل تفاوت. در حقیقت او نظریه عدالتش را در پرتو چنین تعریفی از برابری کارساز می‌بیند. در مجموع راولز از این بحث این نتیجه را می‌گیرد که اصول عادلانه در جوامع در صورتی می‌تواند تبیین شود که این جوامع به شرایطی بی‌طرفانه نزدیک باشند و آن در شرایطی است که ساختار و نهادهای اجتماعی به چنین بی‌طرفی نزدیک بوده که این وضعیت در جوامع دموکراتیک بیش‌تر است. در واقع وی دو شرط را برای جامعه عادلانه قائل است: اولاً، وجود آزادی و فرصت‌های برابر برای همه و ثانیاً، وجود نابرابری‌های حداقلی موجه. بر این اساس راولز تلاش می‌کند لیبرال دموکراسی را با عدالت آشتی دهد و از نوعی لیبرال دموکراسی عادلانه حمایت نماید (جایاسینگ و همکاران[2]،۲۰۲۲: ۱۴۷).

## عدالت اجتماعی از دیدگاه متفکر شهید مرتضی مطهری (ره)

عدالت از مفاهیم بنیادینی بوده که همه ادیان الهی با هدف تحقق این اصل از سوی خدای متعال بواسطه انبیاء نازل گشته‌اند. مهم‌ترین دغدغه پیام آوران الهی بعد از شناخت خدا و نزدیک کردن انسان به او، ایجاد و بسط عدالت بوده است. دین اسلام نیز به عنوان خاتم ادیان، تحقق عدالت را در سر لوحه اهداف خود قرار داده است. در این راستا باید خاطر نشان کرد که وجود ۲۹ آیه از قرآن در باب عدالت، شاهدی بر اهتمام اسلام بر این اصل می‌باشد. به طور کلی حقیقت دینی مایه مرکزی اندیشه شهید مطهری بوده و در ساختار اندیشه او، مفهوم عدالت در خدمت پویایی و پاسداری از دین در برابر شبهاتی بود که مکتب‌ها و جهان بینی‌ها آن را مطرح می‌کردند. بدین خاطر است که مضمون عدالت، حجم عمده‌ای از نوشتارها و سخنرانی‌های او را به خود اختصاص داده است. تقریر عدالت نزد شهید مطهری، برداشت عالمانه از دین بوده و عدالت مورد تاکید ایشان، ناشی از درد دین می‌باشد. لذا او ناهنجاری‌های اجتماعی، آشفتگی روحی و جنایات اخلاقی و حتی عقده‌ها و جنایات را از عدم عدالت در جامعه دانسته و مانند فیلسوفانی همچون ارسطو و افلاطون که در فلسفه سیاسی خود در پی بهترین و عادلانه‌ترین نظام حکومت بودند، ایشان نیز به پیروی از اندیشه و عمل حضرت علی (ع)، عدالت را مبنای سیاست و فلسفه اجتماعی اسلام دانسته و آنرا ناموس بزرگ اسلام تلقی می‌کردند (جلیلی مرند و همکاران،۱۳۹۷: ۱۷۵). در باب اهمیت مفهوم عدالت در اسلام، همین بس که برخی معتقدند که اصل عدالت را می‌توان به عنوان معیاری برای فقاهت و استنباط‌های فقهی مطرح نمود و در این راستا شهید مطهری نیز عدالت را از مقیاسهای اسلام شمرده و انکار آن را موجب عدم رشد فلسفه اجتماعی و فقه متناسب با اصول می‌داند و لذا می‌گوید که اگر حریت و آزادی فکر وجود داشت، اگر موضوع برتری اصحاب سنت بر اصل عدل پیش نمی‌آمد، اگر

[1] - Atteberry-Ash
[2] - Jayasinghe & etal

بر شیعه مصیبت اخباریگری نرسیده بود و فقه ما نیز بر مبنای اصل عدالت بنا شده بود، دیگر دچار تضادها و بن بستهای کنونی نمی‌شدیم. با توجه به این وضعیت، اصل مهم عدالت مورد غفلت واقع شده و با این حال هنوز یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است که این مطلب موجب رکود تفکر اجتماعی ما شده است. پس بر ماست که به اندازه وسع ناچیز خود به بررسی این اصل مهم در اندیشه شهید مطهری پرداخته و آن را احیاء نمائیم (مجیدی و امیدی،۱۳۹۷: ۴).

شهید مطهری در مقام تبیین مفهومی عدالت سعی می کند که با توجه به تنوع کاربردهای عدل در فضاهای مختلف، آن را تفسیر نماید و لذا در این راستا چهار معنا برای عدل بیان می کند.

۱. موزون بودن و تعادل: هر اجتماع متعادل، نیازمند به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضایی و تربیتی می‌باشد و از آنجایی که عالم هستی موزون و متعادل است، لذا این کارها باید میان افراد تقسیم شود. برای هر کدام از آنها نیز باید به قدر لازم کارگزار گماشته شده و بودجه و نیرو صرف گردد. لذا در غیر این صورت امکان بر پایی عالم هستی وجود نداشته و این نظم، تناسب و حساب معین نیز در آن نبود، چنان که حدیث نبوی اشاره می‌نماید: «بالعدل قامت السموات و الارض».

نقطه مقابل عدل در این معنا بیتناسبی است نه ظلم، چون بحث عدل به معنای تناسب در برابر بیتناسبی در نظر کل نظام عالم بوده، در حالی که عدل در مقابل ظلم، به دنبال ملاحظه هر جزء حقوق فردی مطرح می‌شود. همچنین عدل به معنای تناسب و توازون در نظام عالم، از شئون خداوند حکیم نیز می‌باشد.

۲. تساوی و نفی هر گونه تبعیض: مقصود از عدالت در اینجا، رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌هایی می‌باشد که افراد از آن برخوردار بوده و این رفع تبعیض با ملاحظه تفاوتهای بین افراد است.

۳. رعایت حقوق افراد و عطاء کردن حق به ذی حق: عدل در این معنا در برابر ظلم (پایمال کردن حق دیگران) قرار گرفته و آنچه همواره باید در قوانین بشری به معنای عدالت اجتماعی رعایت شده و همگان آن را محترم بشمارند همین معناست. لذا ظلم به معنای تجاوز به حریم و حق دیگری نسبت به خداوند محال می‌باشد، چون او مالک علی الاطلاق بوده و هیچ چیز در مقایسه با او اولویت ندارد.

استاد مطهری این تعریف از عدالت را متکی بر دو چیز دانسته که یکی حقوق و اولویت‌هایی می‌باشد که نیمی از افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا کرده و دیگر اینکه خصوصیت ذاتی بشر به گونه‌ای است که با استفاده از اندیشه‌های اعتباری، در دستیابی به مقاصد و سعادت خود از آنها به عنوان آلت فعل بهره می‌برد. لذا باید برای رسیدن افراد جامعه به سعادت، یک سری حقوق و اولویت رعایت شود.

۴. رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال می‌باشد: در اینجا عادل بودن پروردگار نزد حکمای الهی به این است که به هر موجودی در نظام تکوین، میزانی از کمالات وجودی را که قابلیت و ظرفیت دارد اعطاء می کند و پروردگار از موجودی که استحقاق و قابلیت دارد، منع فیض نمی کند. ذکر این نکته ضروری است که این معنا از عدل، صرفاً در حوزه کلامی کاربرد دارد (عباس تبار مقری و فولادی،۱۳۹۷: ۱۰۵).

عدل همچنین به عنوان پایه امور مطرح بوده و حتی بر احسان که از بهترین نوع خوبی‌هاست، مقدم می‌باشد. شهید مطهری برای توضیح این مسئله، آن را در قالب مثالی توضیح داده‌اند که به درک بهتر مطلب کمک می کند: «عدل در اجتماع به منزله پایههای ساختمان است و احسان از نظر اجتماع به مقوله رنگ آمیزی نقاشی و زینت ساختمان است. اول باید پایه

درست باشد تا بعد نبوت به زینت و رنگ آمیزی برسد. اگر خانه از پای بست ویران است دیگر چه فایده که خواجه در بند نقش ایوان باشد، اما اگر پایه محکم باشد، در ساختمان بی نقاش و بی رنگ آمیزی هم می‌توان زندگی کرد. گرچه گاهی ممکن است ساختمان فوق العاده نقاشی خوبی داشته و ظاهرش جالب و آراسته باشد؛ اما چون پایه آن خراب است، یک باران کافی است تا آنرا بر سر اهلش خراب کند. استاد مطهری بین عدالت الهی با عدالت انسانی رابطه قائل است. بدین صورت که عدالت فردی زیر بنای عدالت اجتماعی و عدل الهی نیز زیر بنای عدالت فردی است و بدون شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد. اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی از نگاه استاد مطهری بر دو نوع می‌باشد. کار به عنوان وظیفه اجتماعی ـ انسانی به همراه ایجاد امکانات مساوی برای همگان زیر بنای اصلی در جهت سالم سازی تلاش‌های جامعه بوده و در ارتباط با تعارض بین مصالح فرد و اجتماع، آن اصلی را که باید در همه حال مد نظر داشت تا قوانین فرعی از آن استنباط شود این است که مجموع دارائی‌های اجتماع متعلق به همه افراد بوده و مصلحت خاص افراد تنها با مراعات مصلحت عمومی اجتماعی قابل احترام می‌باشد و لذا در صورت تعارض بین مصالح فرد و اجتماع بدون هیچ گونه تردیدی مصالح جمع مقدم بر مصالح فرد می‌گردد (طالبی خیرنجانی و همکاران،۱۴۰۳: ۵).

شهید مطهری عدالت را دارای تأثیر مستقیمی بر اخلاق مردم دانسته و لذا وجود آن را در مرحله فکر و عقیده، اخلاق فردی و رفتار عمومی ضروری دانسته و در واقع وجود عدالت یا عدم آن در جامعه در ابعاد مختلفی تأثیر گذار است که عبارتند از:

۱. تأثیر در افکار و عقاید: یکی از این تاثیرات این است که در صورت عدم وجود عدالت در جامعه، مردم به بخت و شانس روی آورده و در واقع اعتقاد به آن ریشه در مظالم و بی عدالتی‌های جامعه دارد. هر موقع عدالت اجتماعی متزلزل شده و استحقاقها رعایت نشده، حقوق افراد مراعات نگردد، در تعویض مشاغل، حساب‌های شخصی و پارتی مؤثر باشد، در نتیجه فکر بخت و شانس در جامعه قوت می‌گیرد. همچنین تأثیر دیگر عدالت در افکار و عقاید بدبینی نسبت به روزگار به عنوان شکایت از روزگار و «قسمت» مطرح می‌باشد که در واقع این عقیده ناشی از این است که گوینده با وجود ظلم در اطراف خود جرات بیان آن را نداشته و لذا به آفرینش اظهار بدبینی می‌کند.

۲. تأثیر در اخلاق فردی: اخلاق متعادل تنها در پرتو جامعه شکل می‌گیرد که سازمانها، مقررات و حقوق اجتماعی در آن متعادل باشد. چون در غیر این صورت اخلاق شخصی و فردی موزون نخواهد بود و علاوه بر عامه مردم، آن طبقه خاصی که از مواهب بیشتری بهره می‌برند، همچنین رنج خواهند برد. لذا منشاء بسیاری از فسادهای اخلاقی، ناراحتی‌های روحی، بدخواهی‌ها و... از اینجا شروع می‌شود. همچنین تبعیضهای موجود در جوامع، روح عده‌ای را که مجروح شده‌اند، آزرده، کینه جو و انتقام گیر کرده و روح عده دیگر را به صورت زود رنج، بیکار، کم استقامت و اسرافگر تبدیل می‌کند.

۳. تأثیر در رفتار عمومی: اگر بی عدالتی با احساس مغبونیت و حسرت نسبت به تجملات دیگران توام شود، خیلی بدتر خواهد شد. همین که فرد نمی‌تواند بهره مندی دیگران را ببیند، در نتیجه به سوی سرقت، اختلاس، خیانت به اموال عمومی و گناهان دیگر در صحنه رفتار عمومی کشانده می‌شود.

استاد مرتضی مطهری جنبه‌های آثار عدالت را در چند مورد می‌شمرد که اهم آنها عبارتند از: تأثیر در افکار و عقاید، تأثیر در اخلاق فردی و تأثیر در رفتا عمومی به نظر ایشان هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت

حقوق مردم را اداء کند، آن وقت است که «لیقوم الناس بالقسط» مصداق یافته و نشانه‌های عدالت ظاهر می‌گردد. اجرای عدالت نیز مبتنی بر عمل به قانون با پشتوانه معنویت اسلامی می‌باشد که راه رسیدن به آن هم جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه بقاء می‌باشد. در این نظام باید تلاش نمود تا افراد با رضایت، حقوق خودشان را به دیگران اعطاء کنند؛ البته دولت هم موظف است تا عدالت را در جامعه برقرار نماید. لذا هر نظامی که در اجرای صحیح عدالت در جامعه منحرف گردد، مطمئناً شرایط ایجاد یک انقلاب و نظام دیگر را فراهم می‌آورد (ترجمان،۱۳۹۹: ۳۲).

## مقایسه مفهوم عدالت از دیدگاه شهید مرتضی مطهری (ره) و جان راولز

شهید مطهری در آثار مختلف خود عدالت را در مفهوم گسترده اینگونه تعریف می‌کند: «عدالت در مفهوم وسیعش عبارت است از دادن حق صاحبان استحقاق بدون هیچ تبعیضی میان آنها.

یا درجایی دیگری می‌نویسد: عدالت عبارت است از اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه»؛ یعنی، افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون یک استحقاق‌هایی دارند

اما در مقام تبیین مفهومی عدالت سعی می‌کند با توجه به تنوع کاربردهای عدل در فضاهای مختلف، آن را تفسیر نماید. بنابراین، در این راستا چهار معنا برای عدالت بیان می‌کند: الف. موزون بودن و تعادل داشتن؛ ب. تساوی و نفی هرگونه تبعیض؛ ج. رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذیحق؛ د. رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود.

تعریف مورد قبول از عدالت در حوزهی غیرکلامی در دیدگاه شهید مطهری و الگویی که می‌تواند هم در حوزه عدالت فردی و هم در بعد اجتماعی آن به کار گرفته شود، همان تعریف سوم (رعایت حقوق) است. بنا بر مساوات در قانون، افراد بشر باید به یک چشم نگاه شوند و قانون بین افراد تبعیض قائل نشود؛ بلکه استحقاق‌ها را رعایت کند. افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آنها به مساوات رفتار کند. پس افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار کند؛ بلکه مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار نماید.

شهید مطهری در تقسیم بندی از عدالت معتقد است «اصل عدل در فرهنگ اسلامی تقسیم می‌شود به عدل الهی و عدل انسانی، عدل الهی تقسیم می‌شود به عدل تکوینی و عدل تشریعی، عدل انسانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به عدل فردی و عدل اجتماعی»

با توجه به اقسام عدالت از نظر شهید مطهری حال باید رابطه سه مفهوم «عدل الهی»، «عدالت فردی» و «عدالت اجتماعی» مشخص شود تا نسبت این حوزه‌ها برای ترسیم الگوی نهایی استفاده شود. شهید مطهری معتقد است ایمان به خداوند زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادها پذیرفت و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنها نیز هست. وی همچنین در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی در خصوص عدالت بشری اذعان دارد: «عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد. پس می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که عدل الهی زیربنای عدالت بشری عدالت بشری شامل عدالت فردی و اجتماعی است و عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است. در این مدل باید به اصالت داشتن حقوق و منافع فردی یا اجتماعی در صورت تعارض، توجه شود تا با موضوع زیربنا بودن عدالت فردی خلط نشود؛

علت آن است که شهید مطهری در صورت تعارض و تزاحم حقوق فرد و جامعه، قائل بر تقدم و رجحان حقوق جامعه و فراگیر است

در این مدل برای تحقق عدالت به معنای عام و رفع موانع آن، در سه حوزهی عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی در نگاه شهید مطهری لازم است به ترتیب سه مفهوم «ایمان»، «اخلاق» و «حقوق» تبیین و رابطه‌های آنها با حوزه‌های سه گانه عدالت مشخص شود

– به تعبیر شهید مطهری، ایمان، پشتوانه اخلاق و عدالت است و اگر در انسان وجود پیدا کند، انسان به سهولت راه اخلاق و عدالت را در پیش می گیرد

– به تعبیر شهید مطهری اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی است. عدالت مربوط به نظام اجتماعی است

– در اندیشه شهید مطهری منشأ بسیاری از فسادهای اخلاقی، ناراحتی‌های روحی و بدخواهی‌ها نشأت گرفته از مسائل اخلاقی است. همچنین تبعیض‌ها، روح عدهای را که مجروح شدهاند، آزرده، کینه جو و انتقام جو و روح عده‌ای دیگر را زودرنج، بیکار، کم استقامت و اسرافگر می کند.

فهم والزر از عدالت، در تقابل با رویکردهای غالب سنت فکری لیبرالی قرار دارد. او با این رویکرد که می‌توان با اصولی عام و مطلق، معیار و شاخصی برای توزیع عادلانه همه خیرات و مواهب اجتماعی برای همه جوامع در اختیار نهاد، به شدت مخالف است

در نگاه والزر، عدالت یک برساخته بشری است و بعید است که آن را فقط به یک شیوه بتوان ساخت. پس می‌توان اذعان داشت ما با طیفی از پیاده کردن‌های اخلاقاً مجاز رو به رو هستیم. اصول عدالت، خود به لحاظ فرم، کثرت گراست؛ مواهب اجتماعی متفاوت باید به دلایل مختلف در انطباق با روال‌های مختلف و به دست کارگزاران مختلف توزیع شود. در این دیدگاه، همه این تفاوت‌ها ناشی از استنباط‌های متفاوت از خود مواهب اجتماعی است؛ زیرا محصولات ناگزیر خاص گرایی، تاریخی و فرهنگی است. بنابراین نه تنها چیزی به نام اصل عام و بنیادین عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت، به وجهی، آفریده جامعه سیاسی خاص در زمان و عصر خاص است. یعنی تصور از عدالت در هر جامعه سیاسی، متأثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است و اصول و معیارهای توزیع عادلانه آن خیرات با تفسیر آن جامعه از هر یک از آن خیرات ارتباط مستقیم دارد. والزر الگوی عدالت خود را این گونه تشریح می کند که اگر غلبه یک خیر خاص شکسته شود و استقلال توزیعی حوزه‌های گوناگون خیر اجتماعی به رسمیت شناخته شود، نظام پیچیده‌ای شکل می گیرد که شامل برابری پیچیده است.

والزر در روش جزئی نگر خویش، بر جامعه لیبرال دموکرات معاصر متمرکزشده و تحلیل‌هایی از شیوه‌های توزیع در اینگونه جوامع عرضه کرده است. فهرست این خیرات از نظر وی عبارتاند از: عضویت، امنیت و رفاه، پول، منصب، آموزش، اوقات فراغت، خویشاوندی و عشق، تشخیص و رسمیت (افتخارات اجتماعی، محترم و باارزش شمرده شدن)، رحمت الهی، قدرت سیاسی. والزر در کتاب «حوزه‌های عدالت»، به بررسی و تحلیل ماهیت و معنای اجتماعی تکتک اجزای فهرست خود از خیرات اجتماعی در جوامع لیبرال دموکرات معاصر می‌پردازد و می کوشد معنای اجتماعی و در

نتیجه، معیار توزیع این خیرات را باز نماید. والزر معتقد است آنچه آحاد جامعه از عدالت در ذهن دارند، مهم و حیاتی است و توزیع عادلانه و ناعادلانه، با این تصور ذهنی درآمیخته است.

## بحث و نتیجه گیری

در بحث مقایسه‌ای باید گفت که در نظام معنایی عدالت از دیدگاه اسلام، مراتب افراد برحسب میزان عمل به تکالیف شرعی، قابل تغییر است. آن گونه نیست که هر گونه تحرک عمودی آنان مانند جامعه سلسله مراتبی و محتوم افلاطونی، تخطی و بی‌عدالتی محسوب شود و مستوجب تنبیه باشد. در اندیشه اسلامی، انسان‌ها ذاتاً گناهکار و بد سرشت شمرده نمی‌شوند، و برخلاف نظر اگوستین، عدالت در عرصه دنیایی نیز قابل تحقق و ملموس خواهد بود و همه موظفند این تکلیف را محقق سازند. اگرچه یکی از بیانات حضرت علی (ع): «العدل الانصاف و الاحسان التفضل» که عدالت را به مثابه انصاف می‌داند، نظریه کانتی عدالت را به ذهن متبادر می‌کند و اگرچه در آثار اندیشمندانی همانند: ابوعلی سینا و خواجه نصیر طوسی، از عدالت با عنوانی مشابه قرارداد اجتماعی هم یاد شده است، اما یک فرق اساسی در اینجا وجود دارد و آن، این است که این انصاف و قرارداد، در چارچوب شرع‌الهی و مبتنی برمعیارهای آن است. بنابراین، برخلاف نظریه عدالت اصحاب قرارداد اجتماعی غرب، آن‌گونه نیست که مردم با تکیه برآزادی منفی و با تبعیت از هرگونه توافق و سلیقه‌ای، توافق خود را ملاک عدالت معرفی کنند، بلکه شریعت حدود توافقات و نوع تعامل افراد با یکدیگر، حکومت با مردم و امثال آن را تعیین می‌کند. و همین قید، از نسبی شدن مفهوم عدالت و تابع هر نوع ذوق و سلیقه شدن آن، جلوگیری می‌کند؛ امری که در اکثر نظریات عدالت در غرب، بخوبی مشهود است. در اندیشه اسلامی، ریشه و مبنای عدالت، اعم از سیاسی و اجتماعی، الهی و وحیانی است. اجرای شریعت، به ارمغان آورنده عدالت محض و آرمانی است. چنین عدالتی با عقل و خرد عملی همسان است، زیرا اسلام دیانت خویش را عقلانی می‌داند و معتقد است که هر منصف عاقلی در صورت تفحص، این دین را ارجح و کامل‌ترین دیانت خواهد یافت. شریعت توازن، اعتدال، انتظام، راستی و روایی خود را از خدا و عدل وی گرفته و عدالت حاکم برآفرینش نیز به نحو اکمل در شریعت جاری است. عدالت آرمانی اسلامی، مایه اصلی خود را از سرچشمه خویش؛ یعنی عدل الهی، اخذ می‌کند. مدل عدالت شهید مطهری رابطه سه حوزه کلی از عدالت عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی را ترسیم می‌کند. عوامل تحقق این سه حوزه کلی به ترتیب با مؤلفه‌های ایمان، اخلاق و رعایت حقوق است. در این مدل دو مؤلفهی ایمان (در عدل الهی) و اخلاق (در عدالت فردی) حکم زیربنا را در تحقق عدالت اجتماعی دارند و به تعبیر ایشان عدالت بدون دین و ایمان محقق نخواهد شد؛ فضیلت‌ها از جمله عدالت، بدون ایمان شبیه اسکناس بدون پشتوانه است. البته شهید مطهری استدلالی برای اینکه چگونه مؤلفه ایمان را شرط تحقق عدالت در یک جامعه بیان می‌کند، اقامه نکرده است. پس از نگاه ایشان امکان تحقق عدالت لااقل به طور حداکثری در یک جامعه غیر ایمانی وجود ندارد. در مقابل مدل برابری پیچیده والزر که شامل یازده حوزه جزئی عضویت، امنیت و رفاه، پول و کالا، منصب، کار سخت، اوقات فراغت، آموزش، خویشاوندی و عشق، فیض الهی، تشخیص و رسمیت و قدرت سیاسی است، به تناسب هر جامعه می‌تواند متفاوت باشد و نوع تلقی و اعتقاد آن جامعه مانع و محدودیتی برای تحقق عدالت نیست؛ مگر آنکه این تلقی موجب «سلطه» حوزهای از خیرات اجتماعی در آن جامعه شود. در این صورت این وضعیت موردپذیرش وی نیست. پس در الگوی برابری پیچیدهی و الزر ایمان و

اخلاق جایگاهی در تحقق عدالت ندارند؛ اما مسئله مهمتر آنکه، والزر شیوه استنباط و احصای حوزه‌های یازده گانه خیرات را که معطوف به جوامع لیبرال- دموکراسی غربی است، بیان نمی‌کند؛ به طوریکه می‌توان ادعا کرد برداشت‌های والزر به صورت غیرروشمند و بدون توجیه منطقی ارائه شده است؛ بر این اساس، هر یک از این حوزه‌ها و درمجموع تعدادی از آنها می‌تواند مورد مناقشه واقع شود. بر اساس دیدگاه شهید مطهری از حوزه‌های سه گانه عدالت، رابطه حاکم بین آنها، ساختار تعیین کنندگی همه جانبه در الگوی عدالت ایشان است. وی عدالت را دارای تأثیری مستقیم در هر سه مؤلفه «ایمان و عقیده»، «اخلاق فردی» و «رفتار عمومی» می‌داند؛ اما والزر معتقد است حوزه‌های یازده گانه عدالت در مدل برابری پیچیده نباید بر یکدیگر تأثیر بگذارند. به عبارت دیگر، خیر غالب همواره در معرض آن است که به انحصار افراد و طبقه خاص درآید و توازن موجود در توزیع خیر غالب بر هم خورد. بنابراین، باید به جای هدم «انحصار»، باید به شکستن «سلطه» یک خیر اجتماعی خاص اندیشید و باید اوضاعی فراهم آورد که خیرات اجتماعی متکثر، مجال توزیع داشته باشند. از نظر وی چاره آن است که «استقلال» ساحت‌های گوناگون توزیع خیرات اجتماعی محفوظ بماند. به عنوان نمونه معیاری که مشخص می‌کند چه کسانی باید از خدمات آموزشی برخوردار باشند، غیر از معیاری است که مناصب اجتماعی را عادلانه توزیع می‌کند و این دو معیار غیر از معیاری‌اند که مشخص می‌کنند ثروت و پول چگونه باید توزیع شود. پذیرش نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در حوزه‌های عدالت و شیوه توزیع خیرات اجتماعی و مرتبط دانستن آنها با فهم و ادراک جامعه موجب می‌شود در جامعه‌ای که نابرابری‌ها، تبعیض‌ها و محرومیت‌ها علیه گروه اقلیتی یا تحریم و بی انصافی علیه گروه اکثریتی مورد پذیرش اراده عمومی باشد. در آن صورت اقدامی علیه رفع این نا عدالتی‌ها شکل نمی‌گیرد و حتی به عنوان بی عدالتی نیز تلقی و معرفی نمی‌شود. همچنین در الگوی شهید مطهری عدالت اجتماعی یک اصل اساسی بوده و تحقق آن در معنای وسیع آن مدنظر است؛ اما برای والزر عدالت توزیعی دغدغه بوده و معنای مضیقی از عدالت مدنظر است. به طوریکه برای نابرابری‌ها و نا عدالتی‌های قانونی و حقوقی چارهای نیندیشیده است. حال آنکه عدالت توزیعی بخشی از کلان موضوع عدالت است نه همه حوزه‌های عدالت.

## منابع


۱. ایزدی، حسین (۱۴۰۰)، عدالت و توسعه اجتماعی، فصلنامه توسعه اجتماعی، ۱۶(۴)، ۱۸۱-۲۲۵.

۲. ترجمان، فریبا (۱۳۹۹). بررسی مفهوم عدالت از دیدگاه استاد مطهری، مجموعه مقالات دومین کنفرانس ملی علوم انسانی و توسعه.

۳. جلیلی مرند، علیرضا، متفکر آزاد، محمدعلی، فلاحی، فیروز. (۱۳۹۷). عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید مطهری و شهید صدر با تأکید بر چیستی عدالت. فصلنامه جستارهای اقتصادی با رویکرد اسلامی،۱۵(۲۹)، ۱۷۳-۱۹۹.

٤. حسن زاده، حسن، میر ابراهیمی، علی، چهکندی نژاد، علی. (۱۴۰۰). حقوق ماهوی ناظر بر عدالت اجتماعی در حقوق موضوعه و کنوانسیون حقوق مدنی و سیاسی. ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران،۴(۳)، ۱۰۲۸-۱۰۴۰.

۵. خندان، مجتبی. (۱۴۰۳). واکاوی راهبردهای فرهنگی قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی با تاکید بر نابرابری‌های اقتصادی. فصلنامه قرآنی کوثر، (۸۱)، ۷۳-۹۶.

٦. رشیدی آل هاشم، سیدرکن الدین، باقی نصرآبادی، علی، احدپور، محمد. (۱۴۰۰). مقایسه عدالت اجتماعی از منظر شهید مطهری و جان رالز، مجموعه مقالات دومین همایش سراسری پیشرانها و تهدیدهای فراروی انقلاب اسلامی در گام دوم، تهران.

۷. سعادتمند، رضا. (۱۴۰۳). مهدویت و عدالت اجتماعی: پیامدها و تاثیرات. فصلنامه مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، (۶۵)، ۲۴۵- ۲۵۸.

۸. شبر، غلام. (۱۳۹۹). بررسی نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل با تاکید بر عدالت از منظر اسلام. فصلنامه مطالعات فقه امامیه، ۹۹(۲)، ۶۵-۹۲.

۹. شجاعی، فریبا؛ فدائی، زهرا. (۱۴۰۳). اصل عدالت در اخلاق حرفه‌ای معلمان از دیدگاه امام علی (ع). مجموعه مقالات هفدهمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران، ۲۶۰- ۲۶۷.

۱۰. شفیعی، قاسم. (۱۴۰۳). مقایسه الگوی حکمرانی در اندیشه نجات بخشی ادیان و مکاتب بشری. فصلنامه آفاق علوم انسانی، (۹۴)،۱۱۳- ۱۲۶.

۱۱. شکیبامنش، محمد؛ شکوه، زهرا؛ مداحیان، شیوا؛ کاوه، داود؛ شرفی، شهین. (۱۴۰۳). طراحی الگوی نهادینه کردن عدالت اجتماعی در سازمان‌های دولتی ایران. فصلنامه منابع انسانی تحول آفرین،۳(۴)، ۱۲۵- ۱۴۳.

۱۲. صالحی، بهروز. (۱۴۰۱). تبیین مولفه‌های مبارزه با فساد و برقراری عدالت با تأکید بر بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در بیانیه گام دوم انقلاب. گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی، ۲(۲)، ۶۸-۸۹.

۱۳. صفری، کریم، نعمتی، جواد. (۱۴۰۳). جایگاه عدالت در تمدّن نوین اسلامی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی. فصلنامه مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، (۶۸)، ۱۹۹- ۲۰۸.

۱٤. طالبی خیرنجانی، رامین، قائدی، محمدرضا، جرفی، عبدالامیر. (۱۴۰۳). بررسی وتحلیل حکمرانی و ایجاد حکومت جهانی منطبق بر عدالت اجتماعی با تأکید بر اندیشه‌های شهید مطهری و جان رالز. فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۸(۶۷)، ۳-۲۴.

۱۵. عباس تبار مقری، رحمت، فولادی، شهربانو. (۱۳۹۷). عدالت سیاسی در اندیشه شهید مطهری و راولز در یک نگاه تطبیقی. فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی،۷(۳)، ۱۰۳-۱۲۰.

۱٦. عزتی، مرتضی. (۱۴۰۳). عدالت در قران و ابعاد اقتصادی آن. فصلنامه اقتصاد و بانکداری اسلامی، (۴۸)، ۱۱۱- ۱۴۲.

۱۷. علیپور، بتول. (۱۴۰۳). شاخصه‌های تربیت اخلاقی نسل تمدن‌سازدر اندیشه قرآنی مقام معظم رهبری (مدظله العالی). فصلنامه قرآنی کوثر فصلنامه قرآنی کوثر، (۸۱)، ۱۲۷-۱۴۶.

۱۸. کرمی مقدم، رسول. (۱۴۰۴). نقش قراردادهای هوشمند در ارتقای شفافیت و عدالت در پلتفرم‌های دونقشی در حقوق اداری ایران و آمریکا. فصلنامه پژوهش‌های نوین حقوق اداری. (۲۲)،۴۵۱- ۴۷۷.

۱۹. کمندی، حسین، (۱۴۰۰)، مقایسه مفهوم عدالت از منظر دو فیلسوف بزرگ ارسطو و جان رالز، مجموعه مقالات هشتمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم انسانی، مدیریت و کارافرینی ایران.

۲۰. گازر، ملکه؛ سید آل غفور، سیدمحسن؛ نویدی نیا، فرزاد. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی نظام‌های سیاسی در روابط بین الملل براساس مفهوم عدالت از منظر غرب و اسلام (با تاکید بر اندیشه‌های شهید مطهری و امام موسی صدر). فصلنامه مطالعات روابط بین الملل، (۶۷)، ۲۶۲- ۲۷۶.

۲۱. مجیدی، حسن، امیدی، مهدی. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی الگوی عدالت از منظر شهید مرتضی مطهری و مایکل والزر. دو فصلنامه دانش سیاسی،۱۴(۲)، ۱-۳۴.

۲۲. محمد بیگی، علیرضا، توتونچیان، نهری. (۱۳۹۸). بررسی قاعده عدالت از دیدگاه فقه امامیه، فصلنامه مطالعات فقه اقتصادی، ۱(۳)، ۱-۳۵.

۲۳. مقدسی، محمد مهدی. (۱۴۰۳). بررسی آثار عدالت در حوزه حکمرانی در اندیشهٔ امامین انقلاب و علامه طباطبایی. فصلنامه پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، (۱۶)، ۹۰-۱۰۸.

۲۴. نعمتی، بهروز؛ اختری، سجاد؛ محمدی ایلامی، رحیم. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی مفهوم عدالت و عدالت سیاسی و شاخصه‌های آن در دو دیدگاه تشیع و اهل سنت. فصلنامه تحولات سیاسی اجتماعی معاصر ایران، (۸)، ۱۲۶-۱۴۸.

۲۵. نعمتی، جواد؛ مهربانی راد، رفیقه. (۱۴۰۳). ویژگی‌های فرهنگی دولت مهدوی در دعای افتتاح با محوریت عدالت. فصلنامه مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، (۶۶)، ۲۳- ۳۶.

26. Agnimitra, N., & Sharma, S. (2023). Social work in difficult times: Emerging value frame in India. Social Work Education, 42(5), 710-727.

27. Atteberry-Ash, B. E. (2023). Social work and social justice: A conceptual review. Social Work, 68(1), 38-46.

28. Jacobs, J., & Perez, J. I. (2023). A qualitative metasynthesis of teacher educator self-studies on social justice: Articulating social justice pedagogy. Teaching and Teacher Education, 123(1),147-169.

29. Jayasinghe, S., Faghy, M. A., & Hills, A. P. (2022). Social justice equity in healthy living medicine-An international perspective. Progress in Cardiovascular Diseases.

30. Joseph, R. (2020). Toward a pragmatic understanding of Rawls' social justice theory in social work: A critical evaluation. Journal of Human Rights and Social Work, 5(3), 147-156.

31. Nussbaum, M. (2021). Women's capabilities and social justice, Journal of Human Development, 1(2), 219-247.

32. Rossi, E. (2020). Political Legitimacy: NOMOS LXI. Edited by Jack Knight and Melissa Schwartzberg. New York: New York University Press, 2019. 400.

33. Sarah, H., & Alvord, L., & Brown, D., & Lett, W. (2022). Social Entrepreneurship and Social Transformation: An Exploratory Study. Journal of Applied Behavioral Science, (40),260-281.