



## Efficacy of social agreement and Imamate system of justice in the realization and establishment of social justice (a reflection on the opinions of John Rawls and the Supreme Leader)

Mojtaba Attarzadeh<sup>1</sup>

### Abstract

This research tries to answer the question "What is the difference between Islam's approach to social justice compared to the social contract aimed at universal consensus on the implementation of justice in the political thought of the West?" Human civilization, the correctness of the hypothesis "The divine origin of justice in Islam, while requiring government officials to establish justice in society by recognizing the people in charge of monitoring the good performance of the trustees, has a greater capability than the social contract of the West in establishing justice and its stability in the foundation of human civilization" to examine in a documentary way and through a library study using the descriptive-analytical method. The findings of the research show that contrary to the political thought of the West, which is expected from the government and those in power chosen based on the collective agreement and social contract, the establishment and implementation of justice in the society, in the Imamate system of Islamic justice, the realization of this is important to fulfill the duties of each of the government and People are conditioned based on a dialectical relationship.

**Keywords:** Political philosophy, power, justice, social contract, Imamate system of justice

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Arts, Isfahan, Iran.

mattarzadeh1@gmail.com

**Cite this Paper:** Attarzadeh'M. Efficacy of social agreement and Imamate system of justice in the realization and establishment of social justice. *Interdisciplinary studies of Islamic Revolution Civilization*. , 9(3), 105-129.



## جایگاه عدالت اجتماعی در بنای تمدن بشری

(توان سنجی ایده توافق جمعی جان راولز و نظام امامت عدل در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای «مدظله‌العالی»)

سال سوم  
بهار ۱۴۰۳

مجتبی عطارزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

این پژوهش در تلاش جهت پاسخگویی به سوال "رویکرد اسلام در خصوص عدالت اجتماعی در مقایسه با قرارداد اجتماعی معطوف به اجماع همگانی بر اجرای عدالت در اندیشه سیاسی غرب در عرصه تمدن سازی، چه تفاوتی دارد؟" بر آن است تا با مرور آرای راولز و آیت‌الله خامنه‌ای در بنای تمدن بشری، صحت فرضیه "منشا الهی عدالت در اسلام، ضمن موظف داشتن مسئولان حکومتی به برقراری عدالت در جامعه با مسئول شناختن مردم به نظارت بر حسن عملکرد متولیان، قابلیت بیشتری از قرارداد اجتماعی غرب در استقرار عدالت و پایداری آن در پی‌ریزی تمدن بشری دارد" را به شیوه اسنادی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای با کاربری روش توصیفی تحلیلی مورد آزمون قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بر خلاف اندیشه سیاسی غرب که در بنیاد تمدن از حاکمیت و صاحبان قدرت برگزیده شده بر اساس توافق جمعی و قرارداد اجتماعی، انتظار می‌رود تا به برقراری و اجرای عدالت در جامعه همت گمارند، در نظام امامت عدل اسلام، تحقق این مهم به انجام وظائف هر یک از حاکمیت و مردم بر اساس رابطه‌ای متقابل و در تعامل با یکدیگر، مشروط می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** تمدن، عدالت، قرارداد اجتماعی، نظام امامت عدل، آیت‌الله خامنه‌ای، جان راولز

### مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱  
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱  
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳  
صص: ۱۰۵-۱۲۹

شابا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰  
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنر، اصفهان، ایران

mattarzadeh1@gmail.com

**استناد:** عطارزاده، مجتبی. جایگاه عدالت اجتماعی در بنای تمدن بشری (توان سنجی ایده توافق جمعی جان راولز و نظام امامت

عدل در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای «مدظله‌العالی»)، (۳)۹، ۱۲۹-۱۰۵.

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع) © نویسنده‌گان

این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



## مقدمه و بیان مسئله

تا پیش از فروپاشی اتحاد شوروی، سوسیالیسم خود را جدی‌ترین مدافع برابری طبقاتی و برقراری عدالت اجتماعی معرفی می‌کرد. سوسیالیست‌ها، مالکیت خصوصی را سرمنشأ همه فسادها و نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی می‌دانستند که با قیام کارگران برای برپائی برابری و استقرار عدالت اجتماعی، نقطه پایانی بر بهره‌کشی قدرتمندان از ضعیف‌گذاشته می‌شد. پس از پایان حاکمیت کمونیسم در شوروی، دو مینا و دو بینش برای استقرار عدالت و پایداری آن در جوامع بشری، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. یکی، رهیافت غربی است که با در نظر گرفتن ریشه و مبنای عدالت برگرفته از قرارداد اجتماعی و توافق که صرفاً امری اعتباری است، در نتیجه عدالت چیزی جز با رعایت آن توافق و پیمان‌های افراد با یکدیگر واقعیت نمی‌یابد و استقرار پیدا نخواهد کرد. لیبرالیسم کلاسیک و اساساً جریان اصلی غالب در سنت لیبرالیسم از گذشته تا کنون، به عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی و ارائه هرگونه مدل و الگویی جهت توزیع عادلانه مواهب، خیرات اجتماعی، وظایف و مسئولیت‌ها نا باور و بی‌اعتقادند. از نظر آنان هیچ‌کسی از جمله دولت برآمده از توافق جمعی مسئول نابرابری‌ها، ناکامی‌ها، آسیب‌ها و عوارض منفی برخاسته از رقابت در بازار آزاد نیست. از این رو هرگونه الگویی از عدالت اجتماعی و توزیعی که بخواهد آسیب‌ها را جبران کرده و از نابرابری‌های اقتصادی بکاهد، اساس و بنیانی ندارد. آنان از عدالت ساختاری دفاع می‌کنند که براساس آن قوانینی که ساختار بازار آزاد را شکل می‌دهد باید عادلانه باشد و ساختار این بازار به گونه‌ای باشد که تبعیض در آن راه نداشته و همگان بتوانند در بازار آزاد به رقابت اقتصادی و فعالیت پردازند.

عده‌ای از اندیشمندان لیبرال، با درک ناکارآمدی این رویکرد لیبرالیستی در تأمین نیاز جامعه به عدالت پایدار، کوشیدند تا به گونه‌ای بین اصول لیبرالیسم و آرمان عدالت‌خواهی جمع نموده، راهی برای جلوگیری از تزیاید فقر و نابرابری بیابند. از میان فلاسفه لیبرال می‌توان آراء «جان راولز» (۲۰۰۲ - ۱۹۲۱م) را از این جهت حائز اهمیت دانست. راولز با اعتقاد به ساخته شدن عدالت و اصول آن توسط انسان‌ها اقدام به طرح ایده عدالت به مثابه انصاف می‌کند. به اعتقاد وی، با کنار

نهادن گرایش‌های سودانگاران هر کس به نفع اجتماع، امکان دستیابی به عدالت زیر ساخت تمدن فراهم می‌شود.

رهیافت دوم با اعتقاد به ریشه عدالت در آفرینش و برگرفته از خالق هستی، عمل به قوانین و دستورهای الهی را عین عدل می‌داند. در این رهیافت، بنای جامعه مبتنی بر عدالت و دوام و گسترش آن در لایه‌های مختلف جامعه با رعایت فرامین خداوند، زمینه پی‌ریزی شالوده تمدنی پویا را فراهم می‌سازد. رهبر انقلاب اسلامی همچون سایر فقهاء بر این نکته تأکید دارند که تلقی لیبرالیستی بر خلاف تفکر اسلامی است و علت عملی نشدن بعضی از طرح‌ها و شعارهای زیبای غربی در باب عدالت را نداشتن پشتوانه اعتقادی می‌دانند. (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۲/۱۹)

ایشان شرط حرکت به سمت عدالت و استقرار آن در جوامع بشری را اعتقاد به مبدأ و معاد و محاسبه الهی می‌دانند و آنچه در تحقق عدالت پایدار نقش ایفا می‌کند را عدالت خواهی با نیت الهی و به خاطر رضای خدا و دوری از اعمال غیر شرعی مثل تهمت و دروغ و تخریب دیگران می‌دانند. (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۲/۲۷)

با توجه به طرح عدالت خواهی و حق جویی در زمره اهداف و آرمان‌های بلند انقلاب اسلامی و از آن‌جا که «اساس حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی بر اقامه‌ی عدل است» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۴۰۰/۶/۶)، در نظر گرفتن مبنایی روشن و الگویی معین به منظور اجرای عدالت به مثابه یکی از دستاوردهای این تحول بزرگ در ساختار قدرتی که هدف بنیاد تمدن اسلامی را دنبال می‌کند، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. هر چند بیشتر متفکران حوزه‌ی عدالت پژوهی کم و بیش بر جنبه‌ی نظری بحث متمرکز شده‌اند اما در همین بُعد نظری نیز کمتر به طور جدی در خصوص چگونگی پایداری این آرمان بلند از رهگذر تمرکز بر ضرورت رابطه دیالکتیک گونه حاکمیت و مردم در انجام مسئولیت‌های خود، بحث و گفتگو صورت گرفته است.

دلیل انتخاب دیدگاه‌های مقام معظم رهبری به منظور انجام این مطالعه تطبیقی، عدم اکتفای ایشان به مباحث نظری در قلمرو عدالت و بذل عنایت به نکات ظریفی در عرصه استقرار عملی عدالت در عینیت جامعه اسلامی ناظر به مسئولیت‌های متقابل مردم و حاکمیت می‌باشد. (واعظی، ۱۳۹۰) رهبر معظم انقلاب که با درایت خویش و با درک مقتضیات زمان، همواره ضرورت توجه به مسائل جدیدی همچون مسأله تمدن نوین اسلامی را در رأس برنامه‌های

خود قرار داده اند، در راستای کافی نبودن تحسین عدالت و عشق ورزیدن به آن و اظهار نظر فلسفی صرف درباره‌ی آن جهت نیل به هدف والای ایجاد تمدن مذکور، بر ضرورت اهتمام به پی‌ریزی مناسبات اجتماعی در عرصه‌های مختلف حیات جمعی بر مبنای عدالت از رهگذر اهتمام مردم و مسئولین، تأکید دارند: «در نظام اسلامی، عدالت مبنای همه‌ی تصمیم‌گیری‌های اجرایی است و همه‌ی مسئولان نظام، از نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی تا مسئولان بخش‌های مختلف اجرایی، به‌خصوص رده‌های سیاست‌گذاری و کارشناسی و تا قضات و اجزای دستگاه قضایی، باید به جدّ و جهد و با همه‌ی اخلاص، در صدد اجرای عدالت در جامعه باشند. امروز در جامعه‌ی ما، برترین گام در راه استقرار عدل، رفع محرومیت از طبقات محروم و تهی‌دست و کم‌درآمد است. (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۷۰/۳/۱۳)

## پیشینه و ادبیات پژوهش

موسوی و همکار (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «دگردوستی و سیاست: مطالعه‌ای تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری» ضمن اشاره منوط بودن ظهور معنای حقوق فرد در اندیشه سیاسی به داشتن تصویری از دیگری، اختلاف نظر دو اندیشمند مورد بررسی درباره‌ی نقش دگردوستی در سیاست را جدی فرض کرده اند؛ به گونه‌ای که رالز، دگردوستی را مانع عدالت سیاسی می‌داند؛ در حالی که مطهری، نه تنها آن را مانع عدالت سیاسی نمی‌داند، بلکه موجب قوام ارزش‌های انسانی می‌شود.

تراب زاده جهرمی و دیگران (۱۳۹۶) در کتاب «فهم جوهره اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در عرصه عدالت» جایگاه عدالت اجتماعی در نظام هستی، ضرورت اقامه آن در جمهوری اسلامی ایران، سه گانه «عدالت، عقلانیت و معنویت» به عنوان چارچوب مفهومی اقامه عدالت اجتماعی، چستی عدالت اجتماعی و ارکان شش‌گانه آن و در نهایت واکاوی ابعاد عدالت پژوهی، ساختار کلی نظام فکری موضوعی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در عرصه عدالت را مورد واکاوی قرار داده است.

خلف رضائی (۱۳۹۵) در مقاله «مداخلات بشردوستانه از دیدگاه شهید مطهری (ره) و جان راولز» معتقد است طرفداران گفتمان‌های اخلاقی و وظیفه شناس یا تکلیف مدار از جمله شهید

مطهری (ره) و جان رالز، برخلاف نتیجه‌گرایان که خیر و منفعت را بر حق مقدم می‌دارند، افعال اخلاقی و درست را به تبع انطباق آن‌ها با یک هنجار اخلاقی یا یک حق می‌شناسند و تفاوت دیدگاه شهید مطهری (ره) و رالز را می‌توان در پرتو این دو قرائت از وظیفه‌شناسی دریافت.

تقوی و همکار (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی نظریات «عدالت» شهید صدر و جان رالز» با مقایسه دیدگاه‌های شهید صدر و جان رالز در خصوص موضوع «عدالت توزیعی» یا «عدالت اقتصادی» دریافته‌اند با وجود شباهت ظاهری دو نظریه، در موضوعاتی همچون توجه به عدالت توزیعی و جایگاه فقراء، تمایزهای مهمی میان این دو وجود دارد؛ مثل تمایز در منشأ عدالت، تمایز در مبانی، و تمایز در قلمرو. در جمع‌بندی نیز نظریه رالز با توجه به مبانی آن، قابل طرح و اجرا در جوامع مذهبی و غیرلیبرال شناخته نمی‌شود.

اسماعیل زاده (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «اصول و نظریه‌های عدالت از دیدگاه اسلام و غرب و نقش آن در تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» در پی آن است با تبیین دیدگاه اسلام و غرب نسبت به مقوله عدالت، نقش عدالت و جایگاه آن در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را بررسی نماید.

پوره‌اشمی (۱۳۹۰) در مقاله «مبانی نظری عدالت در اندیشه مقام معظم رهبری» با جست‌وجو و بررسی سخنان رهبری با استفاده از نرم افزارهای موجود و سایت پایگاه مقام معظم رهبری، در صدد تبیین مبانی نظری عدالت در اندیشه رهبری برآمده است.

فوزی و همکار (۱۳۸۹) در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب (بررسی موردی مقایسه نظریه عدالت در اندیشه‌های امام خمینی و جان راولز)» با طرح این موضوع که عدالت از طرفی در رأس فضائل قرار دارد و از طرف دیگر معیاری برای سنجش عادلانه بودن نهادها و سازوکارهای آن‌ها در نزد راولز و امام خمینی مطرح است اما به سبب تباین جهان‌بینی و انسان‌شناسانه، تفاوت‌هایی در زمینه ماهیت عدالت و رابطه آن با سایر وجوه بشری وجود دارد، در صدد یافتن نقاط اشتراک و افتراق در باب عدالت و عدالت اجتماعی و بند بسط و تلفیق آراء این دو اندیشمند در این باب برآمده‌اند.

جالینوسی و همکار (۱۳۸۶) در مقاله «مفهوم عدالت در اسلام و غرب» در پی فهم این موضوع برآمده‌اند که آیا عدالت اسلامی از لحاظ مفهومی با تعاریفی از عدالت که توسط اندیشمندان غیردینی به ویژه غربی ارائه شده، قابل انطباق است و یا اینکه اساساً مفهومی متفاوت را بیان می‌کند؟ نویسندگان به منظور پاسخ به این سوال، این فرضیه را در مظان آزمون قرار داده‌اند که بسیاری از اندیشمندان مذکور در تعریف و تفسیر مفهوم عدالت تا حد بسیار زیادی راه صحیح را پیموده‌اند. اما ایرادی که به آن‌ها وارد است، این است که تنها به یک بعد از حقیقتی چند بعدی پرداخته و دیگر ابعاد و ارکان آن را مورد توجه قرار نداده‌اند؛ در حالی که اسلام با نگرشی جامع به این موضوع پرداخته و عدالت را از زوایای مختلف مورد بحث قرار داده است، به گونه‌ای که در جامعه اسلامی حقی از کسی ضایع نشود.

جاویدی (۱۳۸۵) در کتاب «قاموس عدالت: بررسی میان‌نظری و عملی مفهوم عدالت در کلام مقام معظم رهبری» سعی بر آن داشته که با طبقه‌بندی فرمایشات رهبری در خصوص موضوع عدالت در حدود ۴۰۰ سر فصل کلی و جزئی با پرداختن به مباحث عملی مانند بیان مصادیق، راهبردها، بسترها و راهکارهای تحقق عدالت در کنار مباحث نظری، به کتاب خود صبغه عملی و کاربردی ببخشد.

ازمرور پژوهش‌های فوق، این نکته قابل استنتاج است که گرچه رویکرد اسلام‌گرایانه در باب عدالت تفاوت‌هایی با رویکرد غربی بخصوص رویکرد لیبرالی دارد، اما قداست‌ها و شباهت‌هایی هم در این بین وجود دارد که می‌تواند موجبات غنای نظریه‌پردازی در این زمینه شود. مقاله حاضر به منظور تحقق این مهم و پس از طرح مقوله تمدن‌نویین اسلامی توسط آیت‌الله خامنه‌ای در صدد آن است تا از رهگذر مطالعه مقایسه‌ای آراء ایشان با جان راولز (اندیشمند شهیر غربی) توانمندی ایده توافق جمعی مطرح در دنیای غرب و تفکر الهی نظام امامت عدل که در عصر حاضر در آراء رهبری انقلاب اسلامی نمود یافته را در تحقق و استقرار عدالت اجتماعی به مثابه زیرساخت تمدن بشری، مورد بررسی قرار دهد.

## چشم‌انداز اسلامی و غربی در خصوص معنا و مفهوم عدالت

واژه شناسان «عدل» را به معنای برابری و همسانی معنا کرده و گفته‌اند عدل و عدل در معنا نزدیک به هم‌اند؛ بدین بیان که عدل در چیزی است که تساوی آن را با بصیرت دریابیم، اما عدل در مورد چیزی است که تساوی آن با حس فهمیده شود. عدل، مساوات در جزاست و احسان به معنای زیاد کردن پاداش است. (ابن منظور، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ذیل ماده عدل.) شیخ طوسی در همین باب می‌گوید: *العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادلا لحواله متساويا؛ عدالت در لغت این است که انسان احوال متعادل و متساوی داشته باشد* (طوسی، ۱۳۶۲، ج ۸: ۱۷۲).

از مباحث مربوط به مفهوم عدالت که در گفتمان سیاسی غرب پیشینه‌ای دراز دارد، این‌گونه بر می‌آید که مهم‌ترین موضوع در این زمینه، قابل دفاع نمودن روابط نابرابر در جامعه است (شمسینی غیاثوند، ۱۳۸۲: ۳۲۴). از این‌رو، شاید مهم‌ترین دغدغه فلاسفه سیاسی غرب، جستجوی مبنایی برای عدالت و یا قانون عادلانه در جامعه بوده است که بتوان بر اساس آن از ماندگاری عدالت‌پشتوانه قانون رمزگشائی کرد. مشاجره فلاسفه سیاسی درباره عدالت ناشی از تعبیر آن به سه معنای متفاوت بوده است. برخی عدالت را در برابری یافته‌اند، برخی رعایت شایستگی را شرط عدالت شمرده‌اند و برخی دیگر نیز تأمین نیازها را ملاک عدالت دانسته‌اند. در قانون الهی، خداوند عادل جهان را بر مبنای عدالت آفریده است؛ روزی مردم را اندازه‌گیری فرموده و از روی عدالت به هر کدام نصیبی از وسعت رزق و تنگدستی داده است، جز به عدالت فرمان نمی‌دهد و به ستم پاداش کسی را ضایع نخواهد کرد (فوادیان دامغانی، ۱۳۸۲: ۲۲). عدالت در قانون طبیعی (که خیر و صلاحی را مقرر می‌دارد که تمایلات طبیعی و کلی، آن را ایجاد می‌کند و میان تمام موجودات برخوردار از عقل، مشترک است) جستجو می‌شود. برخی دیگر نیز آن را دستاورد تعقل بشر و کوشش عقل انسان در تنظیم جامعه دانسته‌اند. ارسطو نیز پایداری عدالت را در تحقق معنای برابر داشتن اشخاص و اشیا می‌داند. از نگاه او، هدف عدالت همواره تأمین تساوی ریاضی نیست. مهم این است که سود و زیان تکالیف و حقوق اشخاص به تناسب و اعتدال رعایت شود. بنابراین عدالت فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آنچه حق اوست، داده شود (ارسطو، ۱۴۰۲: ۱۰۲).



عدالت در اسلام در ادامه همان معنایی است که یونانیان باستان بدان معتقد بودند. هر چند برخی عدل را به رعایت مساوات فرو می‌کاهند، اما با وجود قابلیت‌ها و استحقاق‌های متفاوت، رعایت مساوات خود نوعی ظلم به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> بر اساس آنچه افلاطون می‌گفت: عدالت آن است که هر کس کار خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند (بلوم، ۱۳۷۳: ۹۰)؛ تعریفی که بعدها در فرهنگ اسلامی رواج یافت: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدالت، هر چیز را به جای خود می‌نهد» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۳) را می‌توان تا حدی برگرفته از سخن افلاطون دانست. این همان معنای عدالت از بُعد واژگانی است که در علم فقه، «ترک گناه و انجام واجبات» معنا شده است و در نتیجه، فقهاء نیز عدالت را ملکه راسخه‌ای تعریف کرده‌اند که سبب ملازمت بر تقوا در ترک محرمات و انجام واجبات می‌شود و یا در تعریفی دیگر، عدالت را ملکه راسخه‌ای دانسته‌اند که فرد را از انجام کبائر و اصرار بر صغایر باز می‌دارد. امام خمینی (ره) در تعریف عدالت می‌فرماید: العدالة عبارة عن ملکه راسخه باعثه علی ملازمة التقوی من ترک المحرکات و فعل الواجبات؛ عدالت عبارت است از نیروئی که در انسان رسوخ داشته و او را بر التزام به پرهیزگاری و ترک کارهای حرام و انجام کارهای واجب وادار می‌کند<sup>۲</sup> (امام خمینی،

۱. از نظر لغوی، هم در مساوات و هم در عدالت، معنای برابری وجود دارد (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۳: ۳۵۷)، ولی این گونه نیست که همیشه و همه جا هر دو صادق باشند. به بیان دیگر، هر عدالتی لزوماً مساوات نیست، و هر مساواتی هم لزوماً عدالت نیست. بلکه در بعضی موارد، هم عدالت است و هم مساوات. در عدالت، مساوات شرط نیست بلکه استحقاق و اولویت‌ها باید در نظر گرفته شود. عدالت آن است که هر موجودی به اندازه حق و استعداد و لیاقتش سهم دریافت کند. تفاوت و تبعیض، هر دو مقابل مساوات قرار دارند، ولی تبعیض عادلانه نیست اما تفاوت با عدالت سازگار است. قرآن کریم برخی معیارها مانند تقوا، علم، جهاد و ... را ملاک برتری می‌داند: از جمله در آیه ۱۳ سوره حجرات می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست و یا در سوره زمر، آیه ۹ آمده است: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ بگو: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟! همچنین در آیه ۹۵ سوره نساء: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا»؛ خداوند مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظیمی برتری بخشیده است. آن چه ارزشمند است عدالت است. عدالت بطور ذاتی حسن است. بنا بر این، مساوات اگر مطابق عدالت باشد خوب است. در قرآن نیز آیه‌ای نداریم که مساوات را به صورت یک اصلی کلی و عمومی بیان کرده باشد.

۲. هر چند امکان دارد تصور شود فرمایش مرحوم امام ناظر به عدالت فردی است و نمی‌تواند عدالت اجتماعی را شامل شود اما در واقع عدالت فردی، ریشه و مبنای عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد که این مهم از دید ثاقب آیت‌الله خامنه‌ای مخفی نمانده است. ایشان می‌فرمایند: «در هر انسانی، عدالت شخصی و نفسانی او، پشتوانه‌ی عدالت جمعی و منطقی‌ی تأثیر عدالت در زندگی اجتماعی است. نمی‌شود کسی در درون خود و در عمل شخصی خود تقوا نداشته باشد، دچار هوای نفس و اسیر شیطان باشد، اما ادعا کند که می‌تواند در جامعه عدالت را اجرا کند.» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۱۲/۲۴)

۱۳۶۶، ج ۱:۱۰). از نظر خلف صالح مرحوم امام نیز نتیجه رسوخ چنین ملکه‌ای در وجود انسان‌ها را در اقدامات ایشان در گسترش عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام باید دید: «به نظر ما عدالت، کاهش فاصله‌های طبقاتی است، کاهش فاصله‌های جغرافیایی است. این جور نباشد که اگر منطقه‌ای در نقطه‌ی جغرافیایی دور از مرکز کشور قرار گرفته است، دچار محرومیت باشد اما آنجایی که نزدیک است، برخوردار باشد. این عدالت نیست. هم فاصله‌های طبقاتی باید برداشته شود، فاصله‌های جغرافیایی باید برداشته شود و هم برابری در استفاده‌ی از امکانات و فرصت‌ها باید به وجود آید.» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۱/۱)

### تعیین‌کنندگی عدالت در بنای تمدن

مفهوم اصطلاحی تمدن به معنای امروزی از قرن هجدهم میلادی بر اساس دیدگاه انسان‌محور در مغرب زمین شکل گرفته و دانشمندان علوم اجتماعی، تعریف‌های متفاوت از آن ارائه کرده‌اند. (ولایتی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۶) از دیدگاه «هرسکو تیس» تمدن عبارت است از «مجموعه دانش‌ها، هنرها و فنون و آداب و سنن، تاسیسات و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد گذشته، توسعه و تکامل یافته و در تمام قسمت‌های یک جامعه یا چند جامعه که با یکدیگر ارتباط دارند. مانند و.. باید دانست که هر یک از تمدن‌هایی چون مصر، یونان، ایران و ... دارای ویژگی‌هایی است که به عوامل جغرافیایی، تاریخی و تکنیکی خاص خود بستگی دارند.» (روح الامینی، ۱۳۷۹: ۴۹) همچنین هانتینگتون، تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آورد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۴۷).

در میان همه شاخصه‌های تمدن، عدالت به صورت زنجیری است که همه خرده نظام‌ها را به هم متصل می‌کند و مانع انفکاک آن‌ها در سطح کلان تمدن می‌باشد، زیرا که جدایی هر کدام موجب آسیب و انحراف و سپس اضمحلال تمدن می‌انجامد.

برای درک اهمیت بحث عدالت در تمدن، باید دانست که تمدن به مثابه ساز و کاری دارای اجزاء و جزئیات فراوان است که هر کدام کار ویژه مخصوص خود را دارند. در این بین، عدالت به منزله خون در بدن انسان است که به همه اجزاء باید رسانده شود حتی محل پمپاژ که قلب باشد

به آن نیازمند است و ادامه حیات تمدن نیز به عدالت وابسته است. در علت مادی همه سازه‌های تمدنی و امکانات مادی به صورت عادلانه تقسیم و توزیع می‌شوند و سازمان‌ها و نهادهای جامعه که علت صوری محسوب می‌شوند باید عادلانه و هم سوء با مبانی عدالت عمل نمایند و فاعلین تحقق تمدن نیز دارای صفت عدالت هستند و غایت تمدن نیز با رسیدن به عدالت، موجب سعادت و هدایت فرد و جامعه می‌شود.

از آنجا که تمدن دارای یک سیستم و تحت نظر یک حکومت است، عدالت نیز باید در همه تار و پود حکومت جریان داشته باشد و ظلم و ستم باید از آن دور باشد. این واقعیت در بیان ارزنده پیامبر گرامی اسلام در خصوص بقای حکومت، بازتاب یافته است: "الملک یبقی بالعدل مع الکفر و لا یبقی الجور مع الایمان" یعنی حکومت با عدل تداوم دارد حتی اگر کفر هم در آن باشد ولی با جور و ستم دوام پیدا نمی‌کند، هر چند ایمان هم در آن وجود داشته باشد. (ابن بابویه، ۱۳۹۷: ۱۱۲)

عدالت اجتماعی از دیدگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی مهم‌ترین رکن در رسیدن و ایجاد تمدن نوین اسلامی است. اگر تمدنی بخواهد هویدا شود و ظهور و بروز بیابد و مورد توجه واقع شود، عدالت باید در آن مبنا باشد. مقام معظم رهبری با اشاره به موضوع عدالت گسترده، این امر مهم را یکی از شاخصه‌های پیشرفت که از مؤلفه‌های تمدن در منطق اسلام است، معرفی نموده و می‌فرماید: «اگر کشوری در علم و فناوری و جلوه‌های گوناگون تمدن مادی پیشرفت کند، اما عدالت اجتماعی در آن نباشد این به نظر ما و با منطق اسلام، پیشرفت نیست. این پیشرفت سطحی و ظاهری و بادکنکی است» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۷/۲۱). بنابراین خصیصه عدالت گسترده یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدن بشری به شمار می‌رود تا جایی که به صراحت می‌توان گفت جامعه‌ای که در آن عدالت نهادینه نشده باشد، در واقع تمدن ندارد.

### قابلیت سنجی ایده راولز در استقرار عدالت

به رغم دیرینگی و طبیعی بودن عدالت و این باور که عدالت مولود توافقی اراده جمعی انسان‌هاست تا منافع‌شان تأمین گردد، اما جریان عمده و اصلی در درون سنت لیبرالیسم مخالف هرگونه مدلی از عدالت توزیعی است و اعتقاد دارد که عدالت اجتماعی در قالب حمایت از اقشار آسیب‌پذیر و جبران نتایج منفی بازار آزاد برای افراد فقیر و ضعیف و شکست‌خورده در رقابت

اقتصادی، هیچ مبنا و وجهی ندارد. (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۹۱) عمده‌ی استدلال آنان این است که به عده‌ای که در بازار آزاد به ثروت و موفقیت نمی‌رسند و با فقر و ناکامی اقتصادی دست و پنجه نرم می‌کنند، ظلم و بی‌عدالتی واقع نشده است زیرا ظلم و بی‌عدالتی در جایی است که فرد یا گروهی براساس تصمیم و نقشه قبلی به طور عامدانه موجبات فقر و ناتوانی و شکست کسی را فراهم آورده باشند، اما در بازار آزاد سرمایه نظیر یک مسابقه ورزشی در جریان رقابت عده‌ای به موفقیت و پیروزی می‌رسند و عده‌ای شکست می‌خورند و مسئولیت این عدم موفقیت و شکست برعهده‌ی کسی جز خود آنان نیست. بنابراین نه دولت و نه پیروزشدگان در قبال جبران ضعف و شکست آنان مسئولیتی ندارند و عدالت، وظیفه‌ای را در حمایت و جبران نقص آنان متوجه دولت نمی‌نماید. در این بین شاید نظریه عدالت جان راولز، 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، چالشی در برابر این برداشت غالب اقتصاد لیبرالیستی از مفهوم عدالت به نظر برسد. (حاتمی نژاد و راستی، ۱۳۸۵: ۴۲) نظریه راولز معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تعیین می‌کنند و از سویی قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را در بر می‌گیرند. جوهر اندیشه او، همان «عدالت به مثابه انصاف» است؛ بدین بیان که انصاف، به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت نیز به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. این درحالی است که هیوم معتقد بود قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می‌شود، یا به بیانی دیگر، عدالت حاصل همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل است؛ آن هم در شرایط کمبود منابع و منازعه برای تصرف آن‌ها. در مقابل، راولز از عدالت به منزله فضیلت بی طرفانه سخن می‌گوید، اما نه به مفهوم صفت فرد، بلکه به معنای صفت وضعی که در آن، اصول عدالت‌گزینش می‌شود. (نصری، ۱۳۸۲: ۳۳) راولز با بیان چنین نظریه‌ای در تلاش است تا حدی از ایده ناسازگاری لیبرالیسم با عدالت اجتماعی بکاهد. او می‌کوشد با به دست دادن طرحی جدید و کارآمد در برابر آموزه‌های فایده‌گرایانه که به تعبیر بلوم<sup>۱</sup> از مدت‌ها قبل بر سنت فلسفی غرب سایه افکنده‌اند

۱. ویلیام تئودور بلوم نویسنده کتاب «نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین» است. این کتاب در یک دوره دوجلدی در سال که برای آشنایی با نظریه‌های سیاسی کلاسیک بسیار مفید است، در سال ۱۳۷۳ توسط احمد آرام به فارسی ترجمه شده است.

(بلوم، ۱۳۷۳: ۷۴۹)، بنایی بسازد که بر مفهوم حق استوار گردد. مایکل ایچ لسناف در توضیح این نظریه می‌نویسد: یکی از ویژگی‌های شگفت نظریه عدالت راولز این است که این نظریه از جمله نظریات قرار داد اجتماعی است. بنابراین راولز عامدانه و آشکارا عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه رایجی بوده است، احیاء 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. (لسناف، ۱۳۷۶: ۳۶۶) راولز خود نیز در این باره چنین می‌گوید: «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری آشنای قرارداد اجتماعی را که لاک، روسو و کانت در اظهاراتشان به آن پرداخته‌اند، تعمیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد.» (توسلی، بی تا: ۱۳۲) به نظر راولز، این روش فیلسوفان عصر روشنگری بهترین راه برای حل مسأله عدالت در سطح نظری به شمار می‌آید؛ زیرا عدالت از ادعاهایی ناسازگار (نسبت به سهم هر کس از منافع اجتماعی) ناشی می‌شود که نتیجه عدم توافق است. وی بهترین راه حل توافق جمعی برای توزیع منافع اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: بدین ترتیب بناست این گونه بینگاریم که افراد درگیر همکاری اجتماعی، در اقدامی مشترک اصولی را برمی‌گزینند که قرار است حقوق و وظایف اساسی و سهم منافع اجتماعی را معین کند. (همان) برپایه این برداشت، راولز معتقد است عدالتی که منعکس‌کننده روابط نابرابر و تبعیض‌آمیز باشد، عدالت حقیقی نیست. از این رو، وی وضعیتی فرضی را تصور می‌کند که در آن انسان‌ها در ورای پرده جهل به گونه‌ای بی‌طرفانه گرایش‌های سودانگاران را کنار می‌نهند و از مطامع فردی به نفع نهادها و ساختارهای اجتماعی و عدالت منصفانه صرف نظر می‌کنند. راولز بر آن است که برای رسیدن به اصل عدالت در توزیع، باید خود را خارج از جامعه فرض کنیم و بکوشیم در آن حالت، اصول عدالت را وضع نماییم. در چنین شرایطی طبیعی است که ما نسبت به مقام یا طبقه و یا میزان ثروت خود در جامعه شناختی نداریم و به همین رو اصلی را که برای عدالت توزیعی در نظر می‌گیریم، مغرضانه نخواهد بود. (مرادی و همکار، ۱۴۰۲: ۱۶۶) از دیگر سو، راولز برای برقراری عدالت و زدودن مظاهر و نمادهای بی‌عدالتی، خرد و احکام عقلی انسان مبنی بر مذمت و نفی ظلم را کافی می‌داند. او بر این باور است که چون اصول حاکم بر جامعه فرضی کاملاً عقلانی است، شایسته است بشر با اتکاء به این توانمندی و از رهگذر توافق جمعی، همه

جوامع مبتنی بر نابرابری و تبعیض را از تعادل برخوردار سازد تا عدالت برای همیشه در همه جا حاصل آید. هر چند به نظر می‌رسد راولز یا عبور از نظریه پردازی صرف، گام در عرصه اجرائی کردن دیدگاه خود نهاده، اما درباره چگونگی استقرار عدالت در جامعه با دو نقد مواجه می‌گردد: نخست اینکه نگرش وی، یک نظام اجتماعی باز را در نظر دارد. از این رو، چگونه ممکن است در نظام بازار آزاد، افرادی که ثروت، قدرت و نفوذ بیشتری دارند، در جهت محدود نمودن آزادی‌های دیگران از امکانات خود بهره‌نگیرند؟ عملکرد افراد و شرکت‌ها در نظام کنونی بازار با توجه به تأثیر نوآوری و فن‌آوری‌های جدید بر حوزه آزادی‌های عمومی آنان بهترین گواه بر این ادعاست. دوم آن که توافق اجتماعی را نمی‌توان به عنوان الزامی اخلاقی که ارزش ذاتی دارد پذیرفت و از سویی چون طرفین قرارداد هر یک برای رسیدن به خواسته‌های خود به چنین توافقی تن داده‌اند، هر کجا از ناحیه طرف مقابل در نقض این قرارداد احساس خطر کنند، دلیلی برای پایبندی به آن نمی‌بینند. (نصری، ۱۳۸۲: ۴۳) امروزه یکی از علل عمده افزایش جرم و جنایت، عدم پایبندی به ارزش‌های واقعی اخلاق است. با عنایت به چنین نقدهایی، مایکل ایچ لسناف در ارزیابی خود از نظریه عدالت راولز با نگاهی شک‌آلود می‌نویسد: استدلال او صرفاً خطاب به کسانی است که چنین مفهومی را در ذهن دارند. این می‌تواند به این معنا باشد که مخاطبان استدلال او کسانی هستند که در فرهنگ سیاسی دموکراتیک زندگی می‌کنند و مشارکت دارند، [بنابراین] کسانی که در چنین جوامعی زندگی نمی‌کنند، از دایره خطاب او بیرون هستند. (لسناف، ۱۳۷۶: ۳۷۳)

### مبانی کارآمدی نظام امامت عدل در تحقق عدالت در آراء مقام معظم رهبری

بنیاد خلقت جهان هستی و نیز بنیان جامعه اسلامی بر اساس عدل منجر به تامین تمامی نیازهای مادی و معنوی انسان، عدالت را در کانون حقوق بشر اسلامی قرار می‌دهد: «به اعتقاد ما ظریف‌ترین و دقیق‌ترین نمونه‌های حقوق بشر در اسلام است. حق حیات، حق آزادی، حق برخورداری از عدالت، حق برخورداری از رفاه و بقیه حقوق اساسی یک جامعه در اسلام قابل تامین است» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۱/۹/۱۳۶۵).

با چنین رویکردی به عدل است که «عدالت در بنیان عالم و آفرینش نقش اساسی دارد؛ یعنی سنت آفرینش، عدل است. و هر نظام اجتماعی اگر به دنبال این سنت طبیعی و قانون الهی آفرینشی حرکت کرد، مانند گار است، موفق است، کامیاب است» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰ / ۴ / ۷). از همین رو اهتمام جدی به تامین عدالت به عنوان یکی از نیازهای بنیادین بشری، رافع نیازمندی همگان می‌گردد. امام صادق (ع) در این رابطه می‌فرماید: ان الناس يستغنون اذا عدل بينهم (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۵۶۸). اگر در میان مردمان به عدالت رفتار شود، همه بی‌نیاز می‌گردند. «بالاخر از همه نیازهای بشر، نیاز بشر است به عدالت» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۷۸ / ۱ / ۹). چنین نیازی از سنخ نیازهای تغییرناپذیر انسان است که بنا بر فرمایش امام صادق (ع) تا رنگ اجرا به خود نگیرد، بشر همچنان در عطش آن می‌سوزد. «یعنی بشر از اول تاریخ تا هر وقتی که زنده باشد محتاج به عدالت است؛ عدالت یک آرمان دائمی است. با گذشت زمان، آرمان عدالت تغییر پیدا نمی‌کند. بله، شکل‌های تامین عدالت تغییر پیدا می‌کند. وسائل رسیدن به عدالت تغییر پیدا می‌کند، برحسب گذشت زمان؛ اما آرمان عدالت همیشه باقی است» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۶۵ / ۱۱ / ۹).

بنابراین در دوره‌های تاریخی، در اجرای عدالت تفاوتی وجود ندارد، در اجراء و گسترش آن نیز فرقی نیست و حاکمان اسلامی (چه امام معصوم و چه جز آن) در این باره وظیفه‌ای یکسان دارند و این واقعیتی است که امام خمینی (ره) نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند: «فلفقيه العادل جميع ما للرسول و الائمه عليهم السلام مما يرجع الى امر الحكومه و السياسه و لا يعقل الفرق، لان الوالي اي شخص كان، هو مجرى احكام الشريعه للمقيم للحدود الالهيه و الاخذ للخراج و سائر الماليات و المتصرف فيها بما هو صلاح للمسلمين؛ برای فقيه عادل است تمام اختیاراتی که برای پیامبر و ائمه بوده است؛ البته در حیطة اموری که به حکومت و سیاست و اداره شئون مسلمین بازگشت می‌نماید و معقول نیست که بین آن‌ها فرق گذاشته شود؛ چون حاکم هر شخصی که باشد، مجری احکام شریعت و بر پا دارنده حدود الهی و گیرنده خراج و سایر مالیات‌هاست و هموست که در این امور به خاطر حفظ مصالح مسلمین تصرف می‌نماید.» (امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۶۴). مقام معظم رهبری نیز با استناد به حکومت امیر مومنان (ع) به عنوان مصداق عینی نظام عادل در طول تاریخ که می‌تواند الگوی کامل عملی سازی عدالت در نظام سیاسی اسلام تلقی شود، می‌فرماید: «تکیه بر عدالت، اساسی‌ترین و محوری‌ترین اصل یک حرکت الهی است؛ ادامه

کار همه انبیاء و مصلحان بزرگ تاریخ است. البته عدالت، دشمنانی دارد. همه کسانی که نانشان دربی عدالتی است، با عدالت دشمن اند. همه کسانی که با قلدری و زورگویی چه در صحنه ملی، چه در صحنه بین‌المللی تغذیه می‌شوند، با عدالت مخالفند. عدالت، شعار اصلی و هدف بزرگ انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی بوده و هست... عدالت را نباید تندروری و مخالفت با شیوه‌های علمی دانست. با استفاده از همه شیوه‌های عالمانه و با تدبیر می‌توان عدالت را در جامعه مستقر کرد.» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۵/۱۲)

به رغم نیاز مبرم جامعه به رعایت حقوق افراد در سایه حفظ و اجرای عدالت، برقراری عدالت در جامعه در گرو قوانینی است که مصالح مادی و معنوی همه شهروندان را به طور یکسان تضمین کند و با اسرار وجودی انسان و اصول حاکم بر روابط اجتماعی بشر هماهنگ بوده و بتواند جامعه را به سوی هدف نهایی رهنمون گردد. وضع یا کشف چنین قانونی فقط از کسی یا کسانی انتظار می‌رود که از صلاحیت علمی و اخلاقی کافی برخوردار باشند. بنابراین به رغم لزوم قانون صحیح برای اقامه عدالت، اما به تنهایی کافی نیست و اجرای قانون به مدیریتی توانا و شایسته نیاز دارد. کوتاه‌ترین و باصرفه‌ترین راه برای اجرای عدالت اجتماعی به مثابه پایه تمدن اسلامی، تصدی مدیریت جامعه توسط انسان‌های عادل و با تقوایی است که نهاد آنان مزین به ملکه عدالت شده است. در عصر غیبت معصوم، حاکم اسلامی واجد شرایط صلاحیت قانون‌گذاری و تصدی امر حکومت است. این امر نه تنها با ربوبیت تشریحی خداوند تنافی ندارد، بلکه حاکمیت فقهای عادل از شئون ربوبیت الهی است. این همه تأکید برای این است که میان عدالت و قانون صحیح، ارتباط بسیار عمیقی وجود دارد؛ به گونه‌ای که قانون صحیح شرط نخست اقامه عدالت اجتماعی است. جامعه بشری زمانی به عدالت واقعی دست می‌یابد که قوانین را از طریق وحی دریافت کند (سلیمی، ۱۳۸۴: ۶۵).

با این همه در تفکر شیعی، تحقق توازن و رعایت استحقاق‌ها توسط افراد خود ساخته‌ای که با مهار نفس در انجام وظیفه خطیر آنان ذره‌ای تزلزل به وجودشان راه نمی‌یابد، در گرو عینیت یافتن بایسته‌هایی در چارچوب نظامی موسوم به امامت عدل می‌باشد. در این نظام، قانون‌گرایی وظیفه‌ای دینی است که تنها با قرار گرفتن حاکم عادل در رأس هرم قدرت، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه همه کارگزاران در هر رتبه‌ای از بالا تا پایین باید از ویژگی عدالت برخوردار باشند و مردم نیز در این



نظام به اجرای عدالت مأموراند. نیازمندی مردم به هدایت حکومت و احتیاج حکومت به همکاری مردم در انجام این وظیفه عام، نوعی رابطه طرفینی در استقرار عدالت را تداعی می‌کند. مولای متقیان در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه، در این رابطه فرموده اند: اگر ظلم و بی‌عدالتی در جامعه شیوع پیدا کند یعنی زمامدار حقوق مردم را با بی‌عدالتی و ظلم زیر پا گذارد و نیز مردم حق رهبران خویش که دفاع و پشتیبانی از آنان است را نداشته باشند، اتحاد و وحدت از میان آنان رخت بر بسته و اختلاف و تفرقه بر ایشان حاکم و علم ظلم برافراشته می‌گردد؛ مردم از آداب دینی دور می‌شوند و بدعتها در دین ایجاد می‌گردد؛ مردم اسیر هوای نفس گشته و شهوات نفسانی را امام و اله خویش قرار می‌دهند؛ تعالیم و احکام شریعت تعطیل می‌شوند و بیماری‌های اخلاقی رواج می‌یابد.

رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با اعتقاد راسخ به نقش نظارت در اقامه عدالت می‌فرماید: «من عرض می‌کنم هیچ کس فوق نظارت نیست، خود رهبری هم فوق نظارت نیست؛ چه برسد به دستگاه‌های مرتبط با رهبری؛ بنابراین همه باید نظارت شوند. نظارت بر آن کسانی که حکومت می‌کنند، چون حکومت به طور طبیعی به معنای تجمع قدرت و ثروت است؛ یعنی بیت‌المال و اقتدار اجتماعی و اقتدار سیاسی در دست بخشی از حکام است. برای این که امانت به خرج دهند و سوء استفاده نکنند و نفسشان طغیان نکند، یک کار واجب و لازمی است و باید هم باشد» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۱۲/۹).

از این گذشته نظام امامت عدل، نه تنها نافی گفت و شنود و انتقاد سازنده نیست، بلکه نقد و گفتگو به مثابه عاملی جهت شناخت نقاط ضعف و کم‌کاری‌های احتمالی در مسیر رفع تبعیض‌های ناروا که بی‌اطلاعی و یا بی‌اعتنائی به آن‌ها می‌تواند با ایجاد احساس یاس و سرخوردگی در مردم آنان را در همکاری با حکومت به منظور اجرای عدالت دلسرد نماید، موجب تحکیم پایبندی و تعهد به اجرای عدالت از بارزترین نشانه‌های حکومت دینی می‌شود که در صورت بروز ضعف و زوال در این روند، اصل اسلامی بودن حکومت در معرض تردید قرار می‌گیرد. بی‌تردید از جمله عوامل مؤثر در اجتناب و پیش‌گیری از چنین اتفاق شومی، گشایش و تقویت مجاری نظارت مردم بر عملکرد حاکمیت جهت طرح انتقاد از ایرادات و اشکالات ناشی از کم‌کاری‌های احتمالی صاحبان قدرت در این عرصه است. اینکه عده‌ای به اسم عقلانیت از هر

حرکت انتقادی و مطالبه‌گری، دیگران را برحذر دارند یا با شعار مصلحت، به توجیه مفساد و مشکلات پردازند و راه را بر عدالت‌خواهی و اصلاح وضع موجود ببندند، نه تنها نشانه خیرخواهی آنان نیست، بلکه تضعیف مشروعیت نظام را نیز در پی خواهد داشت. رهبر انقلاب با التفات به ضرورت این موضوع، فرموده‌اند: نقد منصفانه و متقابلاً نقدپذیری متواضعانه هر دو لازم است... نقد را با عیجوتی و با عصبانیت و با بهانه‌گیری نباید اشتباه کرد؛ اما نقادی باید کرد. (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۶/۶/۲۵) ایشان با تبیین مفهوم صحیح انتقاد، نتیجه رواج چنین روشی را مثبت ارزیابی می‌کنند: انتقاد معنایش چیست؟ انتقاد اگر معنایش عیجوتی است، این نه چیز خوبی است، نه خیلی هنر زیادی می‌خواهد، نه خیلی اطلاعات می‌خواهد؛ بلکه انسان با بی‌اطلاعی، بهتر هم می‌تواند انتقاد کند... انتقاد به معنای عیب‌جویی، اصلاً هیچ لطفی ندارد. شما بنشین از بنده عیجوتی کن، من هم از شما عیب‌جویی کنم؛ چه فایده‌ای دارد؟ نقد، یعنی عیارسنجی؛ یعنی یک چیز خوب را آدم ببیند که خوب است، یک چیز بد را ببیند که بد است. اگر این شد، آن وقت نقاط خوب را که دید، با نقاط بد جمع‌بندی می‌کند، آن‌گاه از جمع‌بندی باید دید چه حاصل می‌شود (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۹/۱۶).

در نظام امامت عدل مسئولیت حکومت اسلامی به رهبری و زعامت فقیهان، اثبات حرکت بر منتهج اجرای عدالت، به صرف بیان و تکرار شعار گونه بایسته‌های عدالت‌طلبی، منحصر نمی‌گردد و تکلیف را از گردن مجریان عادل ساقط نمی‌کند، چرا که اگر آنان در وادی عمل دادگرانه عمل نکنند و به طرح کلامی موضوع عدالت بسنده نمایند و گفته‌ها در پای بندی به مراعات عدالت در رفتار فردی و جمعی ایشان نمود و ظهور نداشته باشد، شهروندان نیز در تعامل با یکدیگر عدالت را پیشه نخواهند ساخت. «فلسفه وجودی دولت در نظام اسلامی، تبدیل حرف‌های خوب به اقدامات خوب و اعمال صالح از جمله برقراری قسط و عدل است؛ و برای تحقق این مهم، باید دولت را دولت کار و عمل‌قرار داد» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۶/۴/۶).

## مقایسه تطبیقی عدالت در رویکرد راولز و آیت الله خامنه‌ای

در مقایسه دو دیدگاه مذکور در باب عدالت می‌توان به افتراقات و اشتراکات رویکرد غرب و اسلام دست یافت:

**۱. ماهیت عدالت:** عدالت در هر دو دیدگاه به مثابه فضیلت یاد می‌گردد. راولز می‌گوید: عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است. همچنان که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است... (زیرا) عدالت نمی‌پذیرد که تحقق خیر بزرگ‌تری که دیگران در آن سهیم‌اند، توجیه‌گر از دست رفتن آزادی برخی (دیگر) باشد. عدالت اجازه نمی‌دهد فداکاری‌ها (محرومیت‌ها)ی تحمیل شده بر شمار اندکی از انسان‌ها، به واسطه انبوه امتیازات فراوانی که شمار زیادی از انسان‌ها از آن برخوردارند نادیده گرفته شود. بر این پایه، در یک جامعه عادل آزادی‌های شهروندان برابر، ثابت و لایتغیر تلقی می‌شود و حقوق تأمین شده از طریق عدالت، وجه المصالحة چانه‌زنی سیاسی یا محاسبات منافع اجتماعی نیستند (راولز ۱۳۸۷: ۳۲).

رهبر معظم انقلاب هم فرموده‌اند: در بنای یک جامعه، عدالت از همه چیز مهم‌تر است. عدالت به معنای عدم تبعیض در حقوق و حدود و احکام است؛ عدالت یعنی کمک به مردم محروم و ضعیف (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۶۶/۱۰/۱۱).

**۲. مفهوم عدالت:** طبق نظر راولز، انسان‌ها در ذات و ماهیت خود می‌توانند بدون اینکه نظر به نفع و حتی غایتی داشته باشند و بی‌آنکه به نتیجه تصمیم خود بیاندیشند قطعاً اصول عدالت راولزی را بپذیرند و انتخاب کنند. راولز جایگاه واقعی اصول عدالت را در پس «پرده جهل» و در «وضع نخستین» که هنوز افراد وارد جامعه سازمان یافته و بهینه نشده‌اند، می‌داند و در میان افراد با این ویژگی، این وضعیت پایه‌ریزی می‌گردد. با این شرایط انسان‌های بی‌طرف عدالت را که منطبق با انصاف خواهد بود برمی‌گزینند. (مهری و همکار، ۱۳۸۹: ۶۰) مقام معظم رهبری نیز با اشاره به این که یکی از پایه‌های ایمان، عدل بوده و معنای لغوی آن هم یعنی میان است، می‌فرماید: اعتدال هم که می‌گویند از این واژه است؛ یعنی در جای خود، بدون افراط و تفریط؛ بدون چپ‌قوی و بدون راست‌روی. (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲/۸/۲۳)

**۳. عامل تعیین‌کننده اصول عدالت:** از دیدگاه راولز تنها انسان‌های بی‌طرف که خود دارای منافع خاص نیستند می‌توانند عامل تعیین‌کننده اصول عدالت باشند (فوزی و همکار، ۱۳۸۹: ۹۹)،

در حالی که مقام رهبری ریشه عدالت را در فطرت آدمی جستجو می‌کند. همانا بی‌طرفی متناظر است با عدم توجه به جایگاه یکایک افراد از جانب خود هنگامی که می‌خواهند اصول عدالت راولزی را بپذیرند، اما در اندیشه رهبری بدون آنکه محرک منفی یا مثبتی (مانند اولویت اصول عدالت راولزی) انسان را به انتخابی وا دارد فطرتاً عدالت حقه‌ای را که در نظریات خود ترسیم کرده، در هر صورتی می‌پذیرد. بنابراین فطرت که دین نیز منطبق آن است عدالت را درون انسان نمایان می‌سازد و شرع عدالت را در خارج انسان و محیط زندگانی او تعیین کرده و بسط می‌دهد (قادری، ۱۳۹۵: ۲۵).

**۴. دلیل پذیرش عدالت:** جوهره انصاف‌مداری در انسان مهم‌ترین دلیل پذیرش عدالت در نظرگاه راولز است. زیرا ممکن است انسان از جهات مختلف در موقعیت‌های ضعف و قوت قرار گیرد و نیازمند رعایت انصاف از طرف دیگران و جامعه در قبال خود باشد. در نظرگاه رهبری انقلاب این دلیل اصلی برای پذیرش عدالت نیست، بلکه همانا فطرت انسانی درمی‌یابد که عدل منطبق نظام هستی است و جویای آن گردیده و آن را می‌پذیرد (واعظی، ۱۳۹۰).

**۵. سطوح عدالت:** بیش‌تر نظریات راولز در باب عدالت در سطح اجتماعی و سیاسی تبیین گردیده است و متناظر به روابط افراد در جامعه است، حال آن‌که رهبری، عدالت و پایه‌های آن را ابتدا در وجود آدمی به طور کامل تبیین کرده و سپس آن را به جامعه و ارکان آن تسری می‌دهد. (همان)

**۶. ویژگی جامعه عادلانه:** راولز، این ویژگی‌ها را چنین می‌داند: وجود ساختارها و نهادهای منصف تا اصول عدالت در آن‌ها جاری شده و آن را تضمین نماید، وجود آزادی‌های اساسی منصفانه، برابری منصفانه فرصت‌ها برای همه و وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه. (نصری، ۱۳۸۲: ۵۰) در اندیشه مقام رهبری ویژگی جامعه عادلانه می‌تواند از این قرار باشد: وجود نهادها و ساختارهای عادل که حکومت اسلام را که همان حکومت عدالت است برقرار نمایند، وجود آزادی‌های اساسی فطری، برابری فرصت‌ها برای همه و وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه به سبب تلاش و استعداد خویش. (واعظی، ۱۳۹۰)

**۷. ویژگی عدالت اجتماعی:** ویژگی عدالت اجتماعی راولز چند بُعد دارد: اولاً، او در اصول عدالت پیشنهادی خویش اصل آزادی را مقدم بر عدالت دانسته و آن را جزء اصول

خداوند ناپذیر می‌داند و اعتقاد دارد که تنها انسان‌های آزاد می‌توانند اصول عدالت را وضع کنند. این در حالی است که رهبر انقلاب هر چند بر اساس نفی جبر و پذیرش امر بین‌الامرین و تکیه به عقل و فطرت از آزادی انسان دفاع می‌کند، اما اصول عدالت را در فطرت آدمی جستجو می‌کند. (رستمی و همکار، ۱۳۹۹: ۱۵) از سوی دیگر، این اصل در نظریات مقام رهبری کاملاً مشهود است و نیز در نظر جان راولز که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم گردد که اولاً، بیش‌ترین منفعت را برای کم‌بهره‌ترین افراد در برداشته باشد (البته نه برابری مطلق) و ثانیاً، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام، به صورت فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد. در حقیقت راولز از نوعی نظام توزیع و باز توزیع حمایت می‌کند. همچنین مهم‌ترین شاخص عدالت در حوزه اقتصادی را رفع نیازهای اساسی همه اقشار جامعه و به صورت خاص طبقات محروم می‌توان ذکر کرد. به طوری که در این حوزه، معمولاً عدالت اجتماعی با مفاهیمی چون: محرومیت، فقر، اقشار مستضعف و ... به کار گرفته شده است و در واقع عدالت در این حوزه با رفع محرومیت‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم ارتباط نزدیک‌تر دارد.

**۸. پذیرش نابرابری‌های موجه:** در هیچ‌یک از دو دیدگاه مورد بررسی، برابری صرف در عدالت مورد نظر نیست. راولز در اصول عدالتش هرگز در توزیع نابرابری‌ها به تساوی مطلق نظر ندارد. (فوزی و همکار، ۱۳۸۹: ۱۰۱) رهبری هم معتقد است که اگر فردی بنا به توانایی‌های شخصی‌اش بتواند امتیازات بیشتری در جامعه کسب کند بدون آنکه موجبات ضرری برای دیگران باشد، می‌تواند آزادانه از این امتیازات بهره‌مند گردد (رستمی و همکار، ۱۳۹۹: ۲۴).

**۹. جایگاه ساختارها و نهادها در نظریه عدالت:** در نظرات رهبری و راولز در باب مقوله عدالت، تقریباً همه نهادها و ساختارهای سیاسی و اجتماعی درگیر آن هستند. اما در نظر رهبر انقلاب، نهاد آدمی نیز از مهم‌ترین جایگاه‌های ظهور عدالت می‌باشد. از طرفی این ساختارها باید بر اساس عدالت ابتناء یابند و از طرفی در بسط آن کوشا باشند. راولز می‌گوید: موضوع اصلی اصول عدالت اجتماعی، ساختار بنیادین جامعه است. یعنی سامان دهی نهادهای کلان اجتماعی در قالب یک برنامه همکاری ... مراد من از واژه نهاد، نظامی عمومی از قواعدی است که جایگاه‌ها و مناصب دولتی، همراه با حقوق و تکالیف، اختیارات و مصونیت‌های آنها و مواردی از این دست را تعریف می‌کند (راولز، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

مقام معظم رهبری هم مقصود اصلی حکومت را تحقق سعادت و عبودیت انسان از رهگذر اجرای عدالت می‌داند: «حکومت اسلامی آن حکومتی است که هم معنویت انسان‌ها را بالا می‌برد، هم در جوامع بشری، عدالت را توسعه می‌دهد، امنیت را توسعه می‌دهد، رفاه قشرهای مختلف مردم را تأمین می‌کند.» (سایت مقام معظم رهبری، ۱۳۷۷/۶/۱۲)

## نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در نگاه غرب و بر اساس آراء اندیشمندانی چون راولز، فروکاستن عدالت به مقوله‌ای تأسیسی و قراردادی برآیند اجماع و اتفاق نظر افراد یک جامعه، احساس تحقق آن از جانب آحاد جامعه را در پی نخواهد داشت؛ چرا که این نوع توافقات را نمی‌توان به‌عنوان یک الزام اخلاقی که ارزش ذاتی دارد، پذیرفت و از آنجا که طرفین قرارداد هر کدام برای رسیدن به خواسته‌های خود به چنین توافقی تن داده‌اند، هر جا از ناحیه طرف مقابل خود احساس خطری در نقض این قرارداد نکنند، دلیلی برای رعایت آن در خود نمی‌بینند. افزایش جرم و جنایت و تبهکاری‌ها را می‌توان شاهدی بر قائل نبودن ارزش واقعی افراد برای تعهدات اخلاقی خود در قبال دیگران دانست که الزام به رعایت حقوق و رفاه دیگران در چارچوب قرارداد اجتماعی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بی‌گمان ناکارآمدی افراد برگزیده و منتخب توافقی جمعی در اجرای عدالت اجتماعی که تکوین تمدنی پویا را با تأخیر مواجه می‌سازد، وجود حکومتی صالح با منشاء فرا انسانی را ایجاد می‌کند که در رأس آن حاکمی قرار داشته باشد که پاسداری از حرمت و حقوق و حیثیت انسان‌ها و حفظ عدالت و گسترش آن را فراتر از وظیفه‌ای انسانی، تکلیفی الهی بداند که کمترین قصور و کوتاهی در انجام این وظیفه سترگ، مستوجب بازخواست سنگین از طرف صاحب اصلی قدرتی که به امانت چند روزی به وی سپرده شده است، خواهد شد.<sup>۱</sup>

۱. پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) زمانی که «عتاب» را به فرمانداری مکه منصوب کرد، ضمن بیان این مسئولیت خطیر و شایستگی عتاب برای تصدی آن، با یادآوری امانت بودن حکومت حساسیت نسبت به مراعات صیانت دقیق و مراقبت صحیح جهت حفظ آن را مورد تأکید قرار داد: «اذا ضعیت الأمانة انتظر الساعة، قیل یا رسول الله وما اضعاعتها؟ قال: اذا وسد الأمر الی غیر اهله: اگر امانت را ضایع کردی، منتظر ساعت (قیامت) باش؛ عرض شد یا رسول الله، ضایع کردن امانت چیست؟ فرمود: سپردن کار به غیر اهله.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۰: ۱۳۷).

بر اساس چنین بینشی، عدالت از جمله شرایط اصلی انتصاب و احراز مسؤولیت رهبری و نیز شرط ادامه آن در فقه سیاسی شیعه که از آن به "نظام امامت عدل" تعبیر می‌شود، شناخته شده است.

در رویکرد توحیدی این نظام که فقهای عادل در عهد غیبت معصوم پرچمدار آن هستند، تعهد و پایبندی اجرای عدالت تنها به حاکمان (ائمه عدل) منحصر نگشته بلکه چونان وظیفه‌ای عام، مردم نیز به تبع پیامبران مأمور به اجرای عدالت طبق کریمه قرآنی «و کأین من نبی قاتل معه ربیون کثیر... چه بسیار مردان الهی بوده‌اند که دوشادوش پیامبران برای اقامه عدالت با ستمگران مبارزه کرده‌اند» (آل عمران/۱۴۶)، موظفند که در یاری‌رساندن به متولیان جهت اقامه و گسترش عدالت کوشا باشند. به منظور حفظ حضور مردم در صحنه یاری‌رسانی حکومت اسلامی در اجرای عدالت با تعمیق هر چه بیشتر آن در لایه‌های مختلف جامعه، کارگزاران نظام عدل مدار اسلامی باید قانون‌گرایی را از خود و اطرافیان‌شان شروع کنند؛ به گونه‌ای که چنانچه امر میان رضایت خواص و عامه مردم دایر شد، با پاسداشت مصالح عامه از باب تقدم مصالح جمع بر فرد، احساس قانون‌مداری را در توده مردم تقویت کنند تا رعایت عدالت در مناسبات اجتماعی از قائم به شخص بودن خارج و شکل نظام مند به خود بگیرد. مرور آراء رهبر معظم انقلاب اسلامی ملهم از نظام امامت عدل در جلوگیری از ظلم و اجحاف در حق مردم، با تأکید بر فرا قانونی نبودن عملکرد هیچ مقامی در نتیجه مصون ماندن از نظارت مردمی، نشان از آن دارد که کنار گذاشتن مردم به بهانه چابک‌سازی روند اجرای عدالت توسط حکومت بر تأیید نشده است؛ چه آن که در پی ضعف یا حذف نظارت مردم بر روند اجرای عدالت، بی‌تفاوتی بر آحاد جامعه حاکم می‌گردد، حق و باطل جایگزین یکدیگر می‌شود و با ظهور آثار ناکارآمدی در مهار بی‌عدالتی‌ها، مردم دیگر شعارهای عدالت‌خواهی و مبارزه با ظلم و فساد را چندان جدی نمی‌گیرند تا برای اقامه آن بکوشند؛ که همه این موارد، شاکله تمدن اسلامی را تحت تأثیر منفی خود قرار می‌دهد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم  
 نهج البلاغه  
 ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۷) جامع الاخبار، ترجمه داوود خادمی. قم: عصر ظهور.  
 ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۶۴) لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه.  
 ارسطو (۱۴۰۲) اخلاق، ترجمه رضا مشایخی، چاپ پنجم، تهران: نشر نگاه  
 اسماعیل زاده، مرتضی (۱۳۹۲) اصول و نظریه های عدالت از دیدگاه اسلام و غرب و نقش آن در تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. مجموعه مقالات کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.  
 بلوم، ویلیام تی، (۱۳۷۳) نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، اران.  
 پورهاشمی، فخرالسادات (۱۳۹۰) مبانی نظری عدالت در اندیشه مقام معظم رهبری. ماهنامه معرفت سال بیستم . شماره ۹ (پیاپی ۱۶۸) (آذر). صص ۹۴-۷۷  
 تراب زاده جهرمی، محمدصادق؛ سجادی، سید علیرضا؛ سرآبادانی، حسین (۱۳۹۶) فهم جوهره اندیشه حضرت آیه الله خامنه‌ای (مد ظله) در عرصه عدالت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)  
 جاویدی، مجتبی (۱۳۸۵) قاموس عدالت: بررسی مبانی نظری و عملی مفهوم عدالت در کلام مقام معظم رهبری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات  
 جالینوسی، احمد؛ نجف پور، سارا (۱۳۸۶) مفهوم عدالت در اسلام و غرب، فصلنامه دانش سیاسی، سال سوم، شماره ۱ (بهار و تابستان) صص ۱۲۷-۹۹  
 حاتمی نژاد، حسین؛ راستی، عمران (۱۳۸۵) عدالت اجتماعی و عدالت فضائی، بررسی و مقایسه نظریات جان رالز و دیوید هاروی، فصلنامه جغرافیائی سرزمین، سال سوم، شماره ۹، صص ۵۰-۳۸  
 خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری). بیانات در خطبه های نماز جمعه ۱۳۶۶/۱۰/۱۱  
<https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1366>  
 پیام به مناسبت دومین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره) (۱۳۷۰/۳/۱۳)  
<https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2459>  
 بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت ۱۳۷۲/۶/۳  
<https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1372>  
 بیانات در دیدار علما و روحانیون قم ۱۳۷۲/۱۲/۱۰  
<https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1372>  
 بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام ۱۳۷۳/۱۰/۱۰  
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2735>  
 بیانات در دیدار کارگزاران نظام ۱۳۷۳/۱۰/۲۷  
<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=17374>  
 بیانات در دانشگاه تربیت مدرس ۱۳۷۷/۶/۱۲



- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2900>  
بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و طلاب نخبه حوزه علمیه قم ۱۳۷۷/۷/۴
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26418>  
بیانات در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر ۱۳۷۹/۱۲/۹
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3053>  
بیانات در خطبه های نماز جمعه ۱۳۸۲/۸/۲۳
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3204>  
بیانات در دیدار شرکت کنندگان در همایش جهان اسلام چالش ها و فرصت ها ۱۳۸۲/۱۰/۲
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4664>  
بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت ۱۳۸۶/۶/۴
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3398>  
بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد ۱۳۸۶/۶/۲۵
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3404>  
سخنرانی در اجتماع زائران مشهد مقدس ۱۳۸۸/۱/۱
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6082>  
پاسخ رهبر انقلاب به پنج پرسش دانشجویان با موضوع استکبارستیزی ۱۳۹۳/۹/۱۶
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28423>  
بیانات در دیدار با مردم قم ۱۳۹۳/۱۰/۱۷
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28598>  
بیانات در نخستین دیدار رئیس جمهور و اعضای هیئت دولت سیزدهم ۱۴۰۰/۶/۶
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48588>  
بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان ۱۳۸۴/۲/۱۹
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3290>  
سخنرانی در دومین نشست اندیشه‌های راهبردی ۱۳۹۰/۲/۲۷
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12496>  
بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز عید سعید غدیر خم ۱۳۷۹/۱۲/۲۴
- <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3056>  
خلف رضائی، حسین (۱۳۹۵) *مداخلات بشردوستانه از دیدگاه شهید مطهری (ره) و جان راولز*. مجله حقوق عمومی اسلامی، سال اول، شماره اول (پاییز و زمستان)، صص ۸۸-۶۹
- (امام) خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۶) *تحریر الوسیله*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- (۱۳۶۴) کتاب *البیع*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- راولز، جان. (۱۳۸۷) *نظریه عدالت*، ترجمه سید محمد کمال سروریان، مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
- رستمی، رضا؛ نشراللهی، محمد صادق (۱۳۹۹) *بایسته های عدالتخواهی از دیدگاه رهبر معظم انقلاب*، فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، دوره ۲۳، شماره ۸۹، صص ۳۰-۵
- روح الامینی، محمود (۱۳۷۹) *زمینه فرهنگ شناسی*، چاپ پنجم، تهران: نشر عطار

- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۴) راهکارهای تامین عدالت، کتاب نقد، سال دهم، شماره ۳۷، صص ۷۴-۲۹
- شمسینی غیاثوند، حسن (۱۳۸۲) اصول فهم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی غرب، فصلنامه راهبرد، شماره ۳۰، صص ۳۱۸-۳۳۰
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۲) المبسوط، قم، المكتبه المرتضویه.
- فوادیان دامغانی، رمضان (۱۳۸۲) سیمای عدالت در قرآن. تهران: لوح محفوظ
- فوزی، یحیی؛ مرادی، روح‌الله (۱۳۸۹) بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب (بررسی موردی مقایسه نظریه عدالت در اندیشه‌های امام خمینی و جان راولز)، فصلنامه متین، دوره ۱۲، شماره ۴۸، صص ۱۱۷-۹۴
- قادری، سیدعلی (۱۳۹۵) عدالت در منظومه اندیشه‌ای امام خمینی، فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۱۹، شماره ۷۶، صص ۳۰-۷
- قرشی، علی اکبر (۱۳۵۲) قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲) الکافی، تهران، نور.
- لسناف، مایکل ایچ، (۱۳۷۶) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کوچک.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق.). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء
- مرادی، آمنه؛ حکاک زاده، محمد رضا (۱۴۰۲) بررسی دیدگاه جان راولز در باره اصل عدالت، فصلنامه مطالعات حقوق، سال اول، شماره ۱، صص ۱۹۴-۱۶۱
- موسوی، سیدرضا؛ جهانگیر، کیامرث (۱۳۹۶) دگردوستی و سیاست: مطالعه‌ای تطبیقی بین جان راولز و شهید مطهری. مجله پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره ۵، شماره ۱۲ (پاییز و زمستان)، صص ۶۰-۳۵
- مهری، هژیر؛ دیرباز، عسگر (۱۳۸۹) نسبت نظریه عدالت جان راولز با فلسفه اخلاق کانت و فلسفه حق هگل، فصلنامه الهیات تطبیقی، دوره ۱، شماره ۴، صص ۷۲-۵۳
- نصری، قدیر (۱۳۸۲) عدالت به مثابه انصاف، فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره ۶، شماره ۱۹ (بهار)، صص ۵۴-۳۱
- واعظی، احمد (۱۳۸۳) عدالت اجتماعی و مسائل آن، فصلنامه قیاسات، دوره ۹، شماره ۳۳، صص ۲۰۷-۱۸۹
- واعظی، احمد (۱۳۹۰) بررسی «عدالت» در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، سایت مقام معظم رهبر <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=12797>
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲) پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهش هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸) برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی

