

عدالت سیاسی در اندیشه شهید مطهری و راولز در یک نگاه تطبیقی

رحمت عباس تبار* / شهربانو فولادی**

چکیده

عدالت سیاسی به عنوان یکی از دغدغه‌های جامعه‌ی انسانی به لحاظ داشتن جایگاه و پیشینه‌ای که در ادیان و مکاتب سیاسی داشته است در کنار مفاهیمی مانند آزادی، امنیت و دموکراسی همواره مورد توجه بوده است و در این مسیر اندیشمندان و متفکرین در تعریف از عدالت و راه رسیدن به آن به بیان نظریات خود پرداخته‌اند. شهید مطهری نیز از جمله متفکرین عدالت‌خواه در ردیف اندیشمندان قرار دارد که بر اساس آموزه‌های دینی و اسلامی نظریات خود را در مورد این مسئله بیان کرده است. از این رو هدف این پژوهش بررسی عدالت سیاسی در اندیشه‌ی ایشان بوده است و به این پرسش پرداخته که جایگاه عدالت سیاسی در اندیشه‌ی مرتضی مطهری و جان راولز چه می‌باشد؟ یافته‌های پژوهش با روش توصیفی تحلیلی حکایت از این دارد که عدالت سیاسی در نظر این دو متفکر در ذیل عدالت اجتماعی قرار دارد و اصولی همچون آزادی، دموکراسی و عمل به قوانین، منبعث از حقوق واقعی انسان‌ها، به عنوان پایه‌های عدالت و توازن اجتماعی در نظر گرفته شده است.

واژگان کلیدی

عدالت، مکاتب سیاسی، شهید مطهری، عدالت سیاسی، نظریه جان راولز

*. استادیار علوم سیاسی و هیأت علمی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) R.abbastabar@umz.ac.ir
**. کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام foladi.shahrbano94@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۳

مقدمه و بیان مسئله

عدالت یکی از مفاهیم بنیادی در حوزه‌ی فلسفه و اندیشه و عمل سیاسی است که مورد توجه بشریت در همه‌ی اعصار و زمان‌ها بوده است و از گذشته تا کنون همه‌ی جوامع را به خود درگیر کرده و کمتر جریان فکری و جنبش اجتماعی را می‌توان یافت که به گونه‌ای با این مفهوم درگیر نبوده باشد. عدالت دغدغه‌ی خاطر اکثر فلاسفه و اندیشمندان سیاسی از افلاطون (قرن پنجم قبل از میلاد) گرفته تا راولز (قرن بیست میلادی) بوده است. البته فهم و تفسیر عدالت مبتنی بر نظام فکری و معرفتی هریک از اندیشه‌ورزان بوده است. علاوه بر بعد نظری و فلسفی، ابعاد و پیامدهای عملی عدالت نیز مورد توجه واقع شده و از این زاویه مبنای تعهد اجتماعی افراد از دولت و قوانین آن بوده است. بنابراین عدالت بر این معنا در مرکز و محور مباحث فلسفه‌ی سیاسی قرار دارد و به تعبیری می‌توان آن را جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد. اما فهمی که از مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی از عصر کلاسیک تا پست مدرن وجود داشته تفاوت پیدا کرده و مکاتب فکری مختلف مثل لیبرالیسم، سوسیالیسم و مکتب اسلام هر کدام برداشت‌های مختلفی از عدالت داشته‌اند.

در اسلام نگاه ویژه‌ای بر عدالت شده، و یکی از راه‌های ایجاد جامعه مطلوب و فاضله، برقراری قسط و عدالت عنوان شده است تا جایی که در اسلام عدالت معیاری برای سنجش حکومت‌هاست و این موضوع آنقدر مهم است که برخی مشروعیت یک نظام را بر پایه عادلانه یا غیرعادلانه بودن آن می‌سنجند. حکومت زمانی مشروع تلقی می‌شود که در آن عدالت رعایت شده باشد (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۲۸). بر این اساس افراد زیادی از جمله: وهاب قلیچ در مقاله‌ی «معیارهای عدالت توزیعی، مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شهید مطهری و جان راولز» به صورت تطبیقی به بررسی افکار و آراء جان راولز و شهید مطهری در باب عدالت توزیعی در شاخه علوم اقتصادی پرداخته است و معیارهای عدالت توزیعی را از دیدگاه این دو اندیشمند بیان کرده و نقاط اشتراک و افتراق را ذکر کرده است (قلیچ، وهاب: ۱۳۸۹).

احمد واعظی در مقاله‌ی «تحلیل رهاورد شهید مطهری در بحث عدالت اجتماعی» و همچنین محمد باقر خرمشاد و مصطفی ساوه درودی در مقاله‌ی «عدالت در اندیشه متفکرین اسلامی (مقایسه تطبیقی آراء رهبر انقلاب اسلامی و شهید مطهری)» به بحث عدالت در اندیشه شهید مطهری پرداخته‌اند اما تاکید آن‌ها بیشتر بر عدالت اجتماعی بوده است. بنابراین نوآوری این پژوهش تاکید بر عدالت سیاسی از دیدگاه شهید مطهری می‌باشد که تاکنون کمتر به آن پرداخته شده است و در صد است به این پرسش پاسخ دهد که آیا رابطه‌ی بین عدالت با حق، قانون‌گذاری و برابری و مساوات

است؟ براین اساس این پژوهش به بعد سیاسی عدالت می‌پردازد و از نظر مکانی مربوط به جامعه ایران و از نظر زمانی مربوط به دوره‌ی حیات شهید مطهری و از نظر روش‌شناسی مبتنی بر نظریه عدالت سیاسی جان راولز می‌باشد. جان راولز فیلسوف سیاسی قرن بیستم معتقد است عدالت، علاوه بر آن که متضمن مفهوم برابری سیاسی است؛ رعایت انصاف در تصمیم‌گیری‌های مربوط به روابط اجتماعی به مفهوم عام آن و در نتیجه عدالت اجتماعی حاصل از این تصمیم‌گیری‌ها را نیز شامل می‌شود (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۳۱). در اندیشه وی اصول عدالت، تامین کننده شیوه‌ی تعیین حقوق و وظایف در نهادهای سیاسی جامعه، توزیع مناسب منافع و مسئولیت همکاری اجتماعی است (میراحمدی و شیری، ۱۳۸۸: ۶۴). با تاکید بر این نظریه ما در این پژوهش به بررسی عدالت سیاسی از دیدگاه شهید مطهری و مقایسه آن در اندیشه جان راولز می‌پردازیم.

چارچوب نظری

۱- تبیین مفاهیم

در این قسمت به تعریف مفاهیم عدالت و عدالت سیاسی - اجتماعی از دیدگاه اندیشمندان و همچنین شهید مطهری می‌پردازیم.

۱-۱- عدالت

تعاریف متعددی برای عدالت ذکر شده است، افلاطون عدالت را به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود» می‌داند. ارسطو نیز بر آن بود که عدالت یعنی «این که هر کس به اندازه شایستگی خود از مواهب طبیعی سهم ببرد» (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۲۹). جان راولز نیز در کتاب تئوری عدالت هدف اندیشه را دستیابی به حقیقت و هدف نهادهای اجتماعی را نیل به عدالت می‌داند. عدالت چارچوبی است که در آن افراد مختلف فرصت می‌یابند به اهدافشان نایل آیند. او کارایی را با عدالت قرین می‌داند. نظر راولز معطوف به حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادل واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌هاست (رستمی، ۱۳۸۴: ۱۱۸). در اسلام و در بین اندیشمندان و فلاسفه اسلامی نیز عدالت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که گفته‌اند «بالعدل قامت السموات والارض» یعنی به وسیله‌ی عدل آسمان‌ها و زمین بر پا داشته شده‌اند و در پرتو عدل است که معاش و معاد انسان‌ها تکمیل می‌شود و از همین روست که خداوند انسان‌ها را به عدل و احسان امر کرده است (جمال زاده، ۱۳۸۷: ۶). شهید مطهری در مقام تبیین مفهومی عدالت سعی می‌کند با توجه به

تنوع کاربردهای عدل در فضاهاى مختلف آن را تفسیر کند. فهم تفاسیر گوناگون از عدالت، ما را در رسیدن به درک صحیح از عدالت سیاسى کمک فراوانی می‌کند.

۱-۱-۱- موزون بودن

اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن اجزای مختلفی به کار رفته و هدف خاصی از آن منظور است باید شرایط معینی از حیث مقدار لازم هر جزء و نحوه‌ی ارتباط اجزا با یکدیگر رعایت شود تا مجموعه باقی بماند و نقش مورد انتظار را ایفا کند، مثلاً یک اجتماع اگر می‌خواهد باقی بماند باید متعادل باشد یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر کافی) وجود داشته باشد. در اینجا پای مصلحت به میان می‌آید یعنی مصلحتی که در آن بقا و دوام «کل» منظور است و «جزء» در آن فقط وسیله است و حساب مستقلی ندارد. نقطه‌ی مقابل عدل به این معنا، بی‌تناسبی است نه ظلم و صفتی است برای خدا و از موضوع ما خارج است (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۵-۵۴).

۱-۱-۲- تساوی

اگر عدالت به این منظور به معنی تساوی همه افراد بدون در نظر گرفتن استحقاق‌ها و توانایی‌ها باشد این عدالت در نظر شهید مطهری برابر با ظلم است، اما اگر عدالت به معنی تساوی در زمینه استحقاق‌های هر فردی باشد درست است و می‌توان آن را معنایی از عدالت دانست (قربانی، ۱۳۸۴: ۳۰۱). برای روشن‌تر شدن این معنا از عدالت در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱-۱-۳- رعایت حقوق افراد و دادن حق هر ذی حق

در این معنا عدل یعنی اعطای حق هر ذی حق و در مقابل، ظلم به معنای پایمال کردن حقوق دیگران است (لک زایی، ۱۳۸۳: ۱۱۲). شهید مطهری این مفهوم از عدالت را مصداق واقعی عدالت اجتماعی می‌داند و می‌گوید: «معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر آن را محترم بشمارند» (قربانی، ۱۳۸۴: ۳۰۲-۳۰۱). این تعریف از عدالت، تعریف مشهوری است، یعنی هم در بین متفکرین مسلمان سابقه دارد هم در بین متفکرین غربی. از نظر ایشان این تعریف از عدالت، در واقع دو عنصر اصلی دارد: یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند. مثلاً کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند. یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری افریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه اعتباری می‌نامیم استخدام می‌کند نکته‌ی بعدی که ایشان به عنوان عنصر دوم در این تعریف ذکر می‌کند نقش اعتبار باید در مورد حقوق و اولویت‌ها است. بنابراین اعتبار باید در این

تعریف عدالت سهیم شود. اندیشه اعتباری به خدمت گرفته می‌شود با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۷). یکی از بحث‌های بسیار مهم در اندیشه شهید مطهری این است که منشاء این حقوق و اولویت‌ها چیست؟ این حقوق و اولویت‌ها از کجا آمده است؟ شهید مرتضی مطهری به حقوق طبیعی معتقد است و مبنای عدالت را یعنی مبنای حقوق و اولویت‌ها را حقوق طبیعی می‌داند و پای شرع را به میان نمی‌آورد چرا که از نظر ایشان حقوق افراد مقدم بر شرع است. پس از منظر شهید مطهری منشاء حقوق و اولویت‌ها حقوق طبیعی است و این حقوق طبیعی هم ریشه در خلقت و هدفمندی خلقت دارد (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۸-۳۴).

۱-۱-۱- رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال دارد

این مورد که کمتر جنبه‌ی اقتصادی دارد بیان می‌کند که موجودات در نظام هستی از لحاظ قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدا هستی با یکدیگر متفاوتند. خداوند متعال به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود اعطا می‌کند و امساک نمی‌نماید. از این رو عدل خداوند عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه‌ی موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی را دارند، بدون هیچ‌گونه امساک یا تبعیضی (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۸).

۲-۱- عدالت اجتماعی - سیاسی

عدالت سیاسی به حوزه قدرت و سیاست و مشارکت مردم مربوط می‌شود. اینکه حاکمان مشروعیت خود را چگونه به دست می‌آورند و در نزد مردم مشروعیت دارند یا خیر می‌تواند با عدالت سیاسی مرتبط باشد. از دیدگاه مردم، اگر حاکم سیاسی شایستگی احراز این مقام را داشته باشد حکومت عادلانه است؛ در غیر این صورت، اگر با زور و اجبار قدرت را تصاحب کرده باشد آن حکومت ظالم است و فرمانبرداری از آن جایز نیست. همچنین در مقام اجرا نیز حکومتی عادل است که با رفع محدودیت‌ها امکان مشارکت برابر و آزاد را برای مردم در زمینه‌های سیاسی فراهم کند و قدرت و مناصب سیاسی را برحسب استعداد و شایستگی افراد تقسیم کند (جمال زاده، ۱۳۸۷: ۱۲). جان راولز معتقد است که عدالت علاوه بر آن که متضمن مفهوم برابری سیاسی است؛ رعایت انصاف در تصمیم‌گیری‌های مربوط به روابط اجتماعی به مفهوم عام آن و در نتیجه عدالت اجتماعی حاصل از این تصمیم‌گیری‌ها را نیز شامل می‌شود. در اندیشه‌ی وی اصول عدالت تامین‌کننده‌ی شیوه‌ی تعیین حقوق و وظایف در نهادهای سیاسی جامعه، توضیح مناسب منافع و مسئولیت همکاری اجتماعی است. وی این تلقی از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید (امام

جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۰: ۷۷).

گفتار کلامی - سیاسی استاد مطهری در باره عدالت مبتنی بر تعریف از عدالت اجتماعی است. ایشان ماهیت عدالت را قرار دادن هر چیزی در جای خود و رسیدن هر صاحب حقی به تمام حقوق خود دانسته و همین طور که اشاره شد به مشخصاتی مثل توازن، تناسب و تعادل اشاره می‌کرد (خرمشاد و ساوه درودی، ۱۳۹۱: ۲۳). بنابراین می‌گوید: یکی از ویژگی‌های جوامع سالم، وجود تعادل میان اجزاء، سطوح و عناصر تشکیل دهنده آن است. به طوری که چرخه مناسبات اجتماعی با کمترین تنش و بیشترین بازده صورت گیرد. مکتب نجات‌بخش اسلام، که در حکم آخرین و کامل‌ترین دین از سوی پروردگار یکتا به جهانیان عرضه گردیده، بی‌شک جامع‌ترین برنامه‌های خود را برای تأمین سعادت بشر به همراه آورده است (کاشی پور محمدی، ۱۳۸۰: ۴۱).

از اصولی‌ترین برنامه‌های اسلام، اهمیت دادن فوق‌العاده به عدالت اجتماعی است: عدالت اجتماعی یکی از مسائلی است که به وسیله اسلام حیات و زندگی را از سر گرفته و ارزش فوق‌العاده یافت. اسلام به عدالت تنها توصیه نکرد و یا تنها به اجرای آن قناعت نکرد؛ بلکه ارزش آن را بالا برد (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۲۵).

نگاه ویژه و حساسیت عمیق اسلام به جوامع انسانی باعث شده است تا جهت‌گیری این مکتب انسان‌ساز به سوی عدالت و در نتیجه حمایت از محرومان جامعه باشد «اسلام جهت‌گیری‌اش به سوی عدالت و برابری است بدیهی است که کسانی که از این جهت‌گیری سود می‌برند و منتفع می‌گردند، محرومان و مستضعفانند و کسانی که از این جهت‌گیری زیان می‌بینند، غارتگران و استیلاگران و استثمارگرانند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۰۸). او معتقد بود اسلام دستورات خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرده است بر همین مبنا در نقد سوسیالیست‌ها و لیبرالیست‌ها می‌گوید: تصور سوسیالیسم از عدالت این است که همه مردم در هر وضع و شرایطی هستند؛ هر طور در جامعه عم می‌کنند؛ با هر استعدادی باید عیناً مثل هم زندگی کنند.

این برداشت از عدالت اجتماعی، «اجتماعی» محض است یعنی فقط برای جامعه فکر می‌کنند. همه چیز در روح جمعی، وجدان جمعی و شعور جمعی خلاصه می‌گردد و انسان‌ها در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی نداشته و مانند ظرف خالی هستند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. این برداشت مغایر با موازین عقل و شرع بوده و آزادی فردی در آن اهمیتی ندارد. جامعه عادلانه و وعده نهایی سوسیالیست‌ها به نوعی استثمار است. که پایمال کردن حقوق فرد برای جامعه را به همراه دارد.

لیبرال‌ها می‌گویند باید میدان را برای افراد باز گذاشت و جلوی آزادی اقتصادی و سیاسی را نباید گرفت. هر کس باید کوشش کند ببیند چقدر درآمد می‌تواند داشته باشد و آن درآمد را به خود اختصاص دهد. دیگر به فرد مربوط نیست که سهم دیگری کمتر است یا بیشتر. البته جامعه در نهایت امر باید برای آن که ضعیف باقی نماند از طریق بستن مالیات بر اموال افراد غنی افراد ضعیف را به حدی که از پا در نیایند تأمین کند. تفاوت عمده میان مکتب اسلام با سایر مکاتب در این جهت عدالت است که اسلام معنویت را پایه و اساس می‌شمارد. حساسیتی که اسلام در زمینه عدالت اجتماعی و ترکیب آن با معنویت اسلامی، از خود نشان می‌دهد در هیچ مکتب دیگری نظیر و مانند ندارد (خرمشاد و ساوه درودی، ۱۳۹۱: ۲۳).

۲- مدل نظری پژوهش

همان‌طور که بیان شد این پژوهش از نظر روش‌شناسی مبتنی بر نظریه عدالت سیاسی جان راولز می‌باشد. نظریه عدالت راولز، از عدالت اخلاقی - فلسفی به عدالت سیاسی تحول پیدا می‌کند. در مرحله اول نظریه‌ی عدالت راولز با توجه به کتاب نظریه‌ای درباره عدالت شکل می‌گیرد. در این قسمت از نظریه‌ی عدالت به مفاهیم اساسی همچون قرارداد اجتماعی، موقعیت اولیه و تعادل تاملی توجه می‌شود. این مفاهیم دارای اخلاقی - فلسفی هستند که مرحله‌ی اول نظریه‌ی عدالت را شکل می‌دهند. مرحله‌ی دوم نظریه‌ی عدالت راولز، کم‌رنگ شدن عدالت اخلاقی - فلسفی است؛ مرحله‌ای که با توجه به کتاب‌های لیبرالیسم سیاسی و عدالت به مثابه انصاف شکل می‌گیرد. در این مرحله راولز مفاهیمی همچون کثرت‌گرایی، جامعه‌ی بسامان، عقل عمومی و اجماع هم‌پوش را به کار می‌برد (اسلامی، شهلا: ۵).

در واقع نظریه راولز که پس از انتشار کتاب «نظریه عدالت و تاملات فردی» مورد نقد قرار گرفت، به تصویری از عدالت گرایید که به لحاظ محتوا و اصول چندان تفاوتی با نظریه عدالت در آثار قبلی‌اش نداشت، اما از نظر اهداف و کارکرد و چگونگی توجیه، سازمان کاملاً تازه‌ای یافته بود. وی این تلقی جدید از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید (جمشیدی و درودی، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۷). عدالت سیاسی دو رویه دارد: نخست؛ قانون در جهت برآورده ساختن خواسته‌ها و لوازم آزادی برابر باشد و دوم؛ این که به نحوی چارچوب-بندی شود که نسبت به همه سامانه‌های عادلانه ممکن محتمل‌تر به یک نظام قانون‌گذاری عادلانه و کارآمد منجر شود. از نظر راولز، افراد در وضع اصیل به دنبال تعریف اساس یک همکاری متقابل منصفانه در یک جامعه خوب

سامان یافته هستند. این جامعه باید در وضع اصیل چنین تصور عمومی از عدالت در اختیاری نهد (میراحمدی و شیرینی، ۱۳۸۸: ۶۵). راولز ابتدا به چگونگی تشکیل هیئت اجتماعی می‌پردازد. در پیمان اجتماعی می‌توان افراد را فارغ از قیود مربوط تصور کرد؛ مقصود این است که تدوین و کشف اصول عدالت از نظر زمانی بر پیمان اجتماعی تقدم ندارد. افراد در حین قرار داشتن در پیمان اجتماعی چنین فرض می‌شوند که پشت نقاب جهل قرار دارند. با توجه به خالی بودن ذهن از قیود پیمان اجتماعی است که باید دید چگونه به چگونه به اصول عدالت می‌رسیم. به اعتقاد جان راولز عقل در وضعیت اولیه می‌تواند اصول عمومی راجع به عدالت و دو اصل ویژه در این باب کشف نماید (حقیقت، ۱۳۷۶: ۳۷۹). این دو اصل عبارتند از: اصل نخست: هر شخصی قرار است حق برابری نسبت به گسترده-ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد؛ اصل دوم نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای سامان دهی شوند که: الف) به نحو معقول انتظار رود به سود همگان باشند و ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آن‌ها برای همگان امکان‌پذیر است (Rawls, 1971: 53).

از نظر راولز، اصل اول یعنی حق برابر انسان‌ها در برخورداری از آزادی‌های اساسی رتبه اول دارد و بر دیگر اصول عدالت مقدم است. بنابر این تقدم، هرگز نمی‌توان به بهانه تامین مقتضای قواعد و اصول دیگر عدالت (یا هر امر دیگری) حقوق و آزادی‌های اساسی افراد را سلب یا محدود کرد و آزادی‌های اساسی تنها در ظرف تزامم با دیگر آزادی‌های اساسی و به منظور صیانت از آن‌ها محدود می‌شود. بنابراین به بهانه ایجاد برابری فرصت‌ها یا بهره‌مندی بیشتر افراد آسیب‌پذیر و کمتر بهره‌مند جامعه که اقتضای اصل تمایز است، نمی‌توان آزادی‌های اساسی را سلب کرد (قاسمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲). با توجه به این دو اصل، مولفه‌های عدالت سیاسی از نظر جان راولز عبارتند از ۱- مشارکت سیاسی برابر ۲- گزینش سیاسی برابر و ۳- امنیت سیاسی برابر. که در اینجا این مولفه‌ها را از نظر شهید مطهری بررسی می‌کنیم.

۳- مؤلفه‌های عدالت سیاسی

۳-۱- مشارکت سیاسی برابر

در یک تعریف عام مشارکت سیاسی به آن دسته از فعالیت‌های ارادی دلالت دارد که از طریق آن‌ها اعضای یک جامعه در انتخابات فرمانروایان و به صورت مستقیم و غیر مستقیم در شکل دادن سیاست جامعه‌ی خود نقش دارند (کلانتری و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴-۴۵). مرتضی مطهری با طرح

ایده وکالت حاکم از سوی مردم، معتقد است اولین نتیجه این نظریه پذیرفتن حق انتخاب و عزل حاکم توسط موکلان؛ یعنی مردم است. به این معنی که پذیرفتن حکومت و والی خاص و انتخاب آن جزء حقوق اولیه انسان است و حکومت‌ها و حکام نمی‌توانند به بهانه‌های مختلف مثل دین و انتخاب از سوی خدا، خود را بر مردم تحمیل کنند (قربانی، ۱۳۸۵: ۲۸۲-۲۸۳). این فکر که مردم هیچ حقی برحاکم ندارند و فقط وظیفه و تکلیف دارند یک فکر قدیمی است (اکوانی و قربانی خنامان، ۱۳۹۳: ۸۱۷). شهید مطهری در رابطه با مشارکت سیاسی در مورد حکومت جمهوری اسلامی می‌گوید: یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است قطع نظر از این که مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. در این جا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی معتبر است نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۰).

در اندیشه مطهری مقام حکومت از نظارت و انتقاد مردم نیز به دور نمی‌باشد و مردم بر چگونگی حکومت حاکم می‌توانند نظارت داشته باشند. و در صورت لزوم او را از حکومت عزل کنند، چرا که حاکمان و کلا و نمایندگان مردم در اجرای حدود الهی هستند. ایشان در توضیح جمهوری اسلامی می‌گوید: این حکومت، حکومت موقت است، یعنی هر چند سال یک بار باید تجدید شود، یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احياناً بار سوم و چهارم - تا آنجا که قانون اساسی اجازه می‌دهد - انتخاب کنند و در صورت عدم تمایل، شخص دیگری را که از او بهتر می‌دانند انتخاب کنند (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۰).

۳-۲- گزینش سیاسی برابر

مراد از گزینش سیاسی برابر حق برابر شهروندان در دستیابی به مناصب سیاسی است که در واقع حق انتخاب شدن نامیده می‌شود (جمشیدی و درودی، ۱۳۸۹: ۱۹۷). در سده‌های اخیر فلاسفه دین و جامعه‌شناسان، حقوق فطری و طبیعی فرد و جامعه را مطرح کردند که به موجب آن فرد و جامعه مستقلاً و ذاتاً خود دارای حقوقی است که دین آن‌ها را به آنان اعطا نکرده است، بلکه در طبیعت و سرشت فرد و جامعه نهفته است و پیش از دین تحقق داشته است. استاد در این باره می‌فرماید: بشر از لحاظ حقوق اجتماعی که در جامعه نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند هم وضع مساوی دارند و هم وضع مشابه، یعنی حقوق اولی طبیعی آن‌ها برابر یک دیگر و مانند یک دیگر است، همه مثل هم حق دارند خود را نامزد هر پست از پست‌های اجتماعی بکنند (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۴۵). شهید مطهری که تأکید خاصی بر گزینش عادلانه افراد در جامعه دارد، معتقد است عادل در حوزه حکومت کسی است که در آنچه مربوط به حوزه حکومت و اداره اوست با نهایت بی‌طرفی به همه با یک چشم نگاه

کند (مطهری، ۱۳۵۲: ۴۵). در مقابل او کسی است که در حوزه قدرت خود میان افراد تبعیض قائل شود. از نظر شهید مطهری پایداری و دوام یک جامعه در این است که کارهای مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضایی، تربیتی و غیره که برای تداوم یک اجتماع ضروری است به میزان لازم وجود داشته باشد و میان افراد توزیع شود، همچنین افراد به میزانی که مورد نیاز و ضروری است به کار گماشته شوند و مناصب و افتخارات به طور مساوی تقسیم شوند (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۳۷). با توجه به آن چه که گفته شد مرتضی مطهری تاکید خاصی بر برابری افراد در دست-یابی به مناصب سیاسی دارد و از نظر او در صورتی می‌توان گفت که در جامعه عدالت سیاسی برقرار شده است که که امتیازات افراد مثل پول، دین و مذهب و نژاد مبنای گزینش نباشد بلکه توان و تخصص و لیاقت مد نظر قرار گیرد. ایشان در کتاب نظام حقوق زن در اسلام بیان می‌دارد: بشر طبیعتاً هیچ کدام رئیس یا مرئوس آفریده نشده‌اند هیچ کس کارگر یا صنعتگر یا استاد یا معلم یا افسر یا سرباز یا وزیر به دنیا نیامده است، اینها مزایا یا خصوصیات است که جزء حقوق اکتسابی بشر است، یعنی افراد در پرتو لیاقت و استعداد و کار و فعالیت باید آن‌ها را از اجتماع بگیرند و اجتماع با یک قانون قراردادی آن‌ها را به افراد خود واگذار می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۴۶).

۳-۳- امنیت سیاسی برابر

افراد جامعه هنگامی که از امنیت شخصی، عمومی و اجتماعی‌شان از جانب دولت اطمینان حاصل کنند، به امنیت سیاسی دست یافته‌اند. وظیفه دولت این است که در مراحل مختلف قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای قوانین، بی‌طرفی خود را نسبت به شهروندان حفظ نماید و شهروندان نیز از این بی-طرفی اطمینان حاصل کنند. اقدام سیاسی یا اداری دولت علیه افراد و گروه‌ها، خشونت دولتی و سلب حیثیت و منزلت افراد از سوی آن از مهم‌ترین تهدیدات دولت نسبت به افراد است که به امنیت سیاسی خدشه وارد می‌سازد (گرم آبدشتی، ۱۳۹۲: ۸). یکی از مباحثی که به دنبال ضرورت و چگونگی شکل‌گیری حکومت در ذهن اندیشمندان سیاسی مطرح می‌شود، این است فلسفه‌ی وجودی حکومت چیست؟ به عبارت دیگر اهداف حکومت شامل چه مواردی می‌شود؟ استاد مطهری با استناد به نهج البلاغه در چند اثر خود از جمله نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر، پیرامون جمهوری اسلامی و پیرامون انقلاب اسلامی مهم‌ترین اهداف آن را بازگشت به اسلام واقعی، توسعه‌ی اقتصادی و تأمین امنیت، اصلاح روابط اجتماعی و قانون‌گرایی می‌داند (تصدیقی و تصدیقی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). از نظر شهید مطهری عدم رعایت عدالت امنیت افراد را تهدید نموده و باعث بی‌ثباتی در جامعه می‌شود. وی معتقد است اگر جامعه متعادل نباشد تنها طبقه عامه و محرومان

نیستند که آسیب می‌بینند بلکه طبقه خاصه و ممتاز هم که مواهب بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند، زیان می‌برند (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۹). وی رعایت عدالت را به نفع همگان اعم از فقیر و غنی می‌داند که باعث آرامش افراد و در نهایت ایجاد توازن در جامعه می‌گردد. مرتضی مطهری درباره‌ی تأمین امنیت به نامه‌ی امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر اشاره می‌کند: «مالک، تو باید به گونه‌ای حکومت بکنی که مردم تو را به معنی واقعی تأمین کننده امنیتشان و نگهدار هستی و مالشان و دوست عزیز خودشان بدانند...» (مطهری، ۱۳۶۷: ۸۲).

۴- دوگانه‌های عدالت در اندیشه شهید مطهری

بحث عدالت سیاسی در اندیشه شهید مطهری فراتر از محدوده نظری جان راولز قابل بررسی و تدبیر است. به گونه‌ای که با تفحص از آثار ایشان، به کالبد شکافی دوگانه‌هایی می‌رسیم که فهم نظریه عدالت سیاسی ایشان را دقیق‌تر می‌کند.

۴-۱- رابطه حق و عدالت

در تعریفی که مطهری از عدالت می‌دهد یعنی این که حق هر صاحب حقی داده شود: «اعطاء کل ذی حق حقه»، مفهوم حق در تعریف عدالت آمده و پیوند ناگسستنی با آن دارد. در این نظریه، در واقع و نفس الامر حقی هست و حق، صرفاً امری قراردادی نیست. وجود حق و صاحب حق حتی پیش از این که احکام به دست ما برسد هم وجود داشته است و احکام بر اساس این که حق به صاحب آن برسد، تنظیم شده‌اند (الشکری، ۱۳۸۸: ۴۶-۴۵). بنابراین شهید مطهری برای عدالت ریشه‌ی تکوینی ترسیم می‌کند و آن را واقعیتی تکوینی و خلقی می‌داند که نظام آفرینش آن را پدید آورده است نه این که بر اساس قرارداد و اعتبارات پدید آمده باشد. به نظر مطهری هر موجودی به ویژه انسان‌ها دارای استعدادها و توانایی‌هایی است که بر اساس این استعدادها و توانایی‌ها برای او استحقاق‌هایی به وجود می‌آید و نسبت ویژه‌ای با آن‌ها از طریق طبیعت و یا اکتساب پیدا می‌کند (مرحله‌ی شکل‌گیری حقوق). وجود استعدادها و استحقاق‌ها به تنهایی نسبت یاد شده را عینیت نمی‌دهد. از این رو سازوکاری نیاز است تا این استعدادها و استحقاق‌ها را عملیاتی سازد. این مهم به وسیله‌ی عدالت محقق می‌شود. به این ترتیب عدالت ریشه‌ی تکوینی دارد. مطهری در تبیین ریشه‌ی نامبرده می‌گوید: «عدالت خودش واقعیت دارد؛ چون حق واقعیت دارد. هر موجودی در متن خلقت یک شایستگی و یک استحقاق دارد. انسان به موجب کار و فعالیت خودش استحقاق‌هایی را به وجود می‌آورد و عدالت هم که عبارت است از این که هر ذی حقی حقش را بدهیم، معنا پیدا می‌کند»

(مطهری، ۱۳۶۹: ۱۲۵).

یکی از سوالاتی که در فهم بهتر مبنای عدالت و حقوق به ما کمک می‌کند این است که آیا حق اصالت دارد و حقوق واقعی در عالم هست و به این دلیل که عدالت عبارت است از اعطای حقوق، حق مبنای عدالت قرار می‌گیرد؟ یا این که عدالت خودش اصالت داشته و فی‌النفسه الزام دارد؟ و لازمه‌ی پذیرش اصل عدالت - مطابق نظریه عدلیه - قول به حقوق طبیعی است؟ شهید مطهری در پاسخ به این سؤال می‌گوید: «لازمه‌ی انکار اصل عدل، انکار حقوق طبیعی هم هست، اما لازمه‌ی قبول اصل عدالت، قول به حقوق طبیعی نیست، زیرا بنا بر تفسیر عدل به توازن یا مساوات، حداکثر مقتضای اصل عدل، تبعیت احکام از مصالح واقعی است. این امر با موضوعه بودن قوانین نیز سازگار است. عدالت و مساوات و مصالح جمعی جامعه باید در وضع قوانین رعایت شود و مبنای حقوق موضوعه قرار گیرد. حقوق هم می‌تواند به وسیله‌ی قانون‌گذار وضع شود. بلی اگر عدل را به «اعطاء کل ذی حق حقه» تفسیر کنیم در این صورت اصل عدل به صرف طبعیت احکام از مصالح، حتی به نحوی که فقط مصالح جمعی مد نظر باشد نه مصالح فرد، تفسیر نمی‌شود؛ عدل در مقابل ظلم است و موردش برخورد با فرد و شئون اوست این تفسیر لازمه‌اش اعتراف به حقوق فطری است».

خود ایشان تفسیر دوم را ترجیح می‌دهد، از این رو حقوق طبیعی را مقدم بر اصل عدل می‌داند و معتقد است نظریات اجتماعی باید مبتنی بر اصول اولیه حقوق طبیعی باشد. کسانی که منکر حقوق طبیعی هستند، تنها به جنبه‌ی آثار و نتایج مترتب به اصل عدالت نگاه می‌کنند، اما شهید مطهری حقوق را در سلسله احکام می‌بیند. به بیان دیگر نگاه ایشان به اصل عدالت تظیفه‌گرایانه است و آن را ناشی از الزام برخاسته از حقوق طبیعی می‌داند. نگاه نتیجه‌گرایانه به عدالت که الزام آن را براساس نتایج و مصالح حاصل در نظام جامعه توجیه می‌کند، کافی و وافی به همه جوانب نیست (لک زایی، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۴). بنابراین از نظر شهید مطهری حق در معنای اجتماعی - سیاسی یعنی انسان در عرصه اجتماعی دارای حقوق است و در مقابل تکالیفی هم به عهده دارد (قربانی، ۱۳۸۴: ۳۰۸). وی در شرح خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه می‌گوید «بزرگترین حقوق، حق متقابل حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است. مردم هرگز روی شایستگی و صلاح را نخواهند دید، مگر حکومتشان صالح باشد و حکومت‌ها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر توده ملت استوار و با استقامت شوند. هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حق مردم را ادا کند، آن وقت است که حق در اجتماع محترم و حاکم خواهد شد» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۰۷).

به نظر شهید مطهری مردم حق انتخاب و عزل حاکم را دارند و این چنین حاکمی امانتدار مردم است نه مالک جان و مال حیات مردم. و مردم می‌توانند بر چگونگی حکومت او نظارت داشته باشند حکومت باید حقوق اجتماعی و فطری مردم را محترم بشمارد. همچنین حکومت نیز دارای حقوقی است که در صورتی که این حقوق متقابل رعایت شوند جامعه عادل ایجاد می‌شود یعنی جامعه‌ای که در آن هرکس به حقوق خودش رسیده است.

۲-۴- عدالت و قانون‌گرایی

مراد از قانون‌گرایی، محور قرار دادن قانون در اداره امور جامعه است. البته قانونی که الهی و منطبق بر مصالح عالی‌ه اسلامی برای تحقق جامعه ایده‌آل باشد که در آن همه آحاد جامعه در مقابل قانون برابر هستند و لذا دارای مسئولیت برابر در مقابل قانون هستند. استاد مطهری قانون مورد نظر را با استناد به جمله «وتقام المعطله من حدودک»، یعنی اجرای حدود تعطیل شده است و احیای قوانین تعطیل شده الهی می‌داند، و معتقد است که شرط اساسی قانون‌گرایی آن است که حاکم اسلامی مقدم بر همه مردم خود عامل و ملزم به اجرای قانون باشد، تا مردم در اجرای قانون ضمن تأسی به او، با میل و رغبت، خود را ملزم به اجرای آن بدانند (قربانی، ۱۳۸۴: ۲۸۰).

شهید مطهری یکی از راه‌های رسیدن به عدالت را عمل به قانون و تفسیر درست و منطقی از آن دانستند. قانون خوب در درجه اول باید تفسیر شود و در درجه دوم باید خوب اجرا و تنفیذ گردد. اگر قانون خوب تفسیر نشود فایده‌ای ندارد چرا که مجریان، همانطوری اجرا می‌کنند، که تفسیر شده باشد و اگر هم که قصد خوب اجرا کردن را نداشته باشند برای آن‌ها چه بهتر (خرمشاد و ساوه درودی، ۱۳۹۱: ۲۵).

ایمان و عمل به قانون باعث می‌شود که عدالت در جامعه اجرا شود. عمل به قانون مستلزم گذشتن از منافع است. برای اجرای عدالت دو چیز لازم است؛ یکی بیداری و شعور مردم به حفظ حقوق خود و ایمان به اینکه از حدود الهی تجاوز نکنند و دیگری هم ایمان قوی است (امیری و اکبر زاده، ۱۳۹۲: ۴۰).

ایشان می‌گویند: این انسان‌ها هستند که باید وجود عینی قانون باشند. قانون باید همه افراد را به یک چشم نگاه کند و میان افراد تبعیض قائل نشود و رعایت استحقاق را بکند (خرمشاد و ساوه وردی، ۱۳۹۱: ۲۵).

۳-۴- عدالت، مساوات و برابری

برابری انسان‌ها یکی از اصول بنیادین و مهم در توجیه ارزش‌های سیاسی است. معمولاً فلاسفه سیاسی مسائلی چون دموکراسی، حقوق بشر، آزادی و عدالت را با پیش فرض برابری انسان‌ها مورد بحث قرار می‌دهند (لک زایی، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

مطهری یک معنای عدالت را برابری می‌داند، زیرا ریشه اصلی عدالت همان برابری است، بر این اساس اگر عدالت را به معنای برابری مساوات در نظر بگیریم، در این صورت باید همه نابرابری‌ها و تبعیض‌هایی که سر منشأ آن‌ها سنت‌ها و عادت و یا زور و ظلم از بین برود اما تفاوت‌ها و نابرابری‌هایی که منشأ آن‌ها استعداد و توانایی و تلاش و کوشش است؛ همچنان پا برجا باشد این تعریف از مساوات و برابری عین عدالت است (قربانی، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

شهید مطهری می‌گوید: «بعضی‌ها عدالت را مساوات تعریف می‌کنند و مساوات را همین می‌دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمت‌هایی که داده شده در یک سطح زندگی بکنند. عدالت یعنی همه مردم از چیزهایی که موجبات سعادت است، برابر داشته باشند. اگر ما عدالت را اینگونه تعریف کنیم درست نیست» (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۰۶). اما اگر منظور از عدالت به معنای مساوات بین انسان‌ها، تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی باشد، این معنای از عدل درست و این نوع مساوات از لوازم عدل است و این همان چیزی است که در تعریفی که او از عدالت اجتماعی ارائه می‌کند، لحاظ شده است (جمال زاده، ۱۳۸۷: ۲۵).

بنابراین این بینش مارکسیستی را که عدالت را برابری افراد در برخورداری از مواهب طبیعی می‌داند رد می‌کند و می‌گوید این نه شدنی است و نه مطلوب است چون که افراد از نظر توانایی‌ها و استعدادها و کار و تلاش با یکدیگر متفاوتند. به طور مثال: دو زمین به یک اندازه از یک پدری به دو برادر به ارث می‌رسد یکی آن را زمین فوتبال می‌کند و دیگری در آن به کشاورزی می‌پردازد و صبح تا شب تلاش می‌کند. مطلقاً این دو به یک اندازه از مواهب و امکانات طبیعی بهره‌مند نمی‌شوند. بنابراین عدالت نمی‌تواند در برخورداری از مواهب طبیعی باشد. اما برابری در مقابل قانون و برابری افراد برابر در استحقاق‌ها و توانایی‌ها را قبول می‌کند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶).

استاد شهید مطهری در بحث عدالت و مقایسه این دو با هم معتقد است که عدالت مستلزم مساوات مطلق نیست بلکه مقتضای مساوات است (کاشی پور محمدی، ۱۳۸۰: ۴۱). مساوات به معنای برابری مطلق نیست چرا که برابری مطلق در اقتصاد تبدیل به ظلم می‌شود. پس اگر عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابری مطلق این اولاً شدنی نیست و ثانیاً ظلم و

تجاوز است عدالت نیست ثالثاً اجتماع خراب کن است؛ زیرا در نظام طبیعت خدادادی میان انسان‌ها تفاوت و تمایز وجود دارد این اختلاف سطح و تفاوت‌هاست که حرکت‌ها را به وجود آورده و مایه جذب انسان‌ها به یکدیگر شده است (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۹). معنای عدالت این نیست که همه مردم از هر نظر در یک حد و مرتبه و یک درجه باشند جامعه خود به خود درجات و مقامات دارد و در این جهت مثل یک پیکر است. وقتی که درجات و مقامات دارد باید تقسیم‌بندی و درجه‌بندی شود (خرمشاد و ساوه درودی، ۱۳۹۱: ۲۶).

مساواتی که شهید مطهری از آن به عنوان یک ارزش دفاع می‌کند همواره ملازم با عدالت است. اگر عدالت به معنای نفی تبعیض‌های ناروا و رعایت استحقاق‌های مساوی مطرح باشد این قابل قبول است و یک ارزش است؛ اما اگر مساوات نافی تفاوت‌های معقول و قابل قبول باشد مثل اینکه معلمی به شاگرد زرنگ و شاگرد تنبل خود یک نمره مساوی بدهد و استعدادها و توانایی‌ها را نادیده بگیرد در این صورت مساوات ظلم و ضد ارزش است. ارزش و اعتبار مساوات ناشی از اطباق آن با اصل عدالت است و فی نفسه اعتباری ندارد و ارزش محسوب نمی‌شود (لک زایی، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۴۰).

نتیجه‌گیری

در همه‌ی مکاتب بر عدالت و عدالت‌خواهی تأکید شده است و اندیشمندان زیادی در این مورد به بحث پرداخته‌اند. شهید مطهری و جان راولز هر دو به بحث عدالت پرداخته و آزادی و برابری را به عنوان اصول عدالت سیاسی پذیرفته‌اند و تحقق آن آزادی‌های اجتماعی و مساوات در جامعه می‌دانند. در این میان شهید مطهری مفهوم عدالت را فطری و بر مبنای آموزه‌های اسلامی که با فطرت بشری منطبق هستند مطرح می‌کند و آن را مفهومی همگانی و فراتر از زمان و مکان می‌داند. در حالی که رالز بر تحقق اصل عدالت سیاسی در چهارچوب لیبرالیسم و جوامع دموکراتیک و برخوردار از آزادی امکان‌پذیر می‌داند و به نوعی آن را در چارچوب لیبرالیسم محدود ساخته است. به بیانی واضح عدالت در اندیشه غرب و جان راولز قراردادی است و براساس قرارداد اجتماعی به وجود می‌آید و افراد در پشت پرده‌ی جهل قرار دارند و از موقعیت خود آگاه نیستند در حالی که در اندیشه شهید مطهری عدالت امری تکوینی و اصیل است و افراد از موقعیت و جایگاه خود آگاهند و براساس این آگاهی قوانین عادلانه‌ای ایجاد می‌کنند. راولز با وجود این که می‌کوشد نظریه عدالت سیاسی خود را جهان شمول اعلام کند، ولی از نظر بسیاری از اندیشمندان نظریه جهان‌شمولی وی در عمل ثابت نمی‌شود و این نظریه مختص جوامع لیبرالی است. اما در اندیشه شهید مطهری عدالت امری فطری

است و برای همه انسان و مربوط به همه-ی زمان‌ها و مکان‌هاست و بر این اساس ادعای جهان-شمولی آن ثابت می‌شود. و دیگر این که یکی از پایه‌های عدالت در اندیشه راولز عقل است بر این اساس عدالت در این مکتب بر پایه‌ی اومانیستی و انسان محوری است در حالی که در اندیشه شهید مطهری عدالت امری است که از ذات الهی سرچشمه می‌گیرد و پایه‌ی آن توحید است. با وجود همه-ی این تفاوت‌هایی که این دو اندیشمند در اصول و مبانی دارند اما در برخی از سازوکارها نیز با هم شباهت‌هایی دارند از جمله در جایی که راولز می‌گوید که نابرابری‌ها باید به گونه‌ای باشد که به نفع کم‌سودترین افراد باشد همان چیزی است که شهید مطهری می‌گوید باید به محرومان و مستضعفان جامعه توجه کرد.

منابع

- ۱- خرمشاد. محمد باقر، ساودرودی. مصطفی، ۱۳۹۱، عدالت در اندیشه متفکرین اسلامی، مقایسه تطبیقی آراء رهبرانقلاب اسلامی و شهید مطهری، **فصلنامه امنیت پژوهش**، سال ۱۱، شماره ۴۰.
- ۲- رستمی. محمدزمان، ۱۳۸۴، عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی، **مجله جستارهای اقتصادی**، شماره ۴.
- ۳- قاسمی. فرج الله، ۱۳۸۶، بررسی تطبیقی عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی مهدویت و جان راولز، **فصلنامه مشرق موعود**، سال اول، شماره ۳.
- ۴- قربانی. قدرت الله، ۱۳۸۵، **درآمدی بر اندیشه دینی - سیاسی شهید مطهری**، تهران: پژوهشکده امام خمینی انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- ۵- قلیچ. وهاب، ۱۳۸۹، معیارهای عدالت توزیعی، مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های راولز و شهید مطهری، **فصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی**، سال سوم شماره ۱.
- ۶- کاشی پورمحمدی. علیرضا، ۱۳۸۰، عدالت اجتماعی در اندیشه شهید مطهری، **فصلنامه رشد معلم**، دوره ۱۹، شماره ۱۵۸.
- ۷- کلانتری. ابراهیم، قاضوی. سید حسن، لوریان اصل. حامد، ۱۳۹۰، درآمدی بر مشارکت در اندیشه سیاسی اسلام، **فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی**، سال هشتم، شماره ۲۶.
- ۸- گرم آبدشتی. سکینه، ۱۳۹۲، رابطه امنیت و عدالت سیاسی در اسلام، **فرهنگ پژوهش**، شماره ۱۶.

- ۹- لشکری، علیرضا، ۱۳۸۸، حق عدالت و جامعه، *فصلنامه جستارهای اقتصادی*، شماره ۱۲.
- ۱۰- لک زایی، نجف، ۱۳۸۳، *اندیشه سیاسی آیت الله مطهری*، قم: بوستان کتاب.
- ۱۱- اسلامی، شهلا، ۱۳۸۷، تحول نظریه عدالت راولز از عدالت اخلاقی به عدالت سیاسی، *فصلنامه جستارهای فلسفی*، سال چهارم، شماره ۱۳.
- ۱۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۲، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
- ۱۳- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۴، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا، چاپ ۲.
- ۱۴- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا، جلد اول، چاپ ۱۶.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران: صدرا.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- ۱۸- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *انسان کامل*، تهران: صدرا.
- ۱۹- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.
- ۲۰- میراحمدی، منصور، شیر، اکرم، ۱۳۸۸، عدالت سیاسی در گفتار اسلام سیاسی فقهاتی، *فصلنامه علمی - ترویجی وزارت علوم*، شماره ۴۸.
- ۲۱- واعضی، احمد، ۱۳۹۰، تحلیل رهاورد شهید مطهری در بحث عدالت اجتماعی، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال ۱۴، شماره ۵۳.
- ۲۲- اکوانی، حمدالله، قربانی خنامان. آزاده، ۱۳۹۳، مقایسه حکومت در اندیشه شهید مطهری و علامه مودودی، *اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش*.
- ۲۳- امام جمعه زاده. سیدجواد، میلانی. جمیل، ۱۳۹۰، شاخصه‌های عدالت سیاسی و راهکارهای تحقق آن، *مجله علمی - تخصصی پژوهش‌های سیاسی*، سال اول، شماره ۲.
- ۲۴- سواد، محمد علی، ۱۳۸۳، نسبت آزادی سیاسی و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی شهید مطهری، *فصلنامه حکومت اسلامی*، شماره ۳۱.
- ۲۵- موسی، سید رضا، ۱۳۹۶، دگردوستی و سیاست، *فصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی*، شماره ۱۲.
- ۲۶- امام جمعه زاده. سیدجواد، میلانی. جمیل، ۱۳۹۱، بررسی تطبیقی نظرات جان راولز و شهید مطهری در خصوص شاخص‌های عدالت سیاسی، *فصلنامه توسعه راهبرد*، شماره ۳۲.

۲۷- امیری. راضیه، اکبر زاده. حوران، ۱۳۹۲، بررسی تطبیقی آراء راولز و مطهری درباره عدالت، **فصلنامه قبسات**، سال ۱۸.

۲۸- تصدیقی. محمد علی، تصدیقی. فروغ، ۱۳۸۹، بررسی مولفه‌های سیاسی و اجتماعی در افق چشم-انداز ۱۴۰۴ جمهوری اسلامی ایران (با تاکید بر امنیت درونی)، **فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات سیاسی و بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا**، شماره ۵.

۲۹- جمال زاده. ناصر، ۱۳۸۷، عدالت سیاسی اجتماعی در سه رهیافت فقهی؛ فلسفی و جامعه‌شناختی، **مجله دانش سیاسی**، سال چهارم، شماره ۲.

۳۰- جمشیدی. محمدحسین، درودی. مسعود، ۱۳۸۹، مفهوم و شاخصه‌های عدالت سیاسی در گفتمان سیاسی امام خمینی (با تاکید بر نظریه عدالت سیاسی راولز)، **فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی**، شماره ۲۲.

۳۱- حقیقت. سیدصادق، ۱۳۷۶، اصول عدالت سیاسی، **مجله نقد و نظر**، سال سوم، شماره ۲ و ۳.

30-Rawls, John (1971), *A Theory Of Justice*, Massachusetts: Cambridge university press.

