

حق، عدالت و جامعه

علیرضا لشکری*

چکیده

عدالت به دلیل اینکه همیشه از والاترین آرمان‌های انسان است، از مهم‌ترین واژه‌ها و مفاهیم مورد بحث در علوم اجتماعی و اقتصادی است. البته بحث‌های اندیشه‌ورزان در مورد عدالت از ابتدای مراحل تفکر بشر وجود داشته است؛ اما همچنان گستره و ژرفای آن رو به افزایش است و به خاطر تنوع و گستردگی آرا، در مورد توافق بر آن، چه از جنبه اجرایی و چه به لحاظ مفهومی، چشم‌انداز روشنی وجود ندارد.

یکی از مباحث مورد مناقشه در حوزه عدالت این است که آیا عدالت، امری ناظر به فرآیندهاست و در حیطه اقتصاد به قوانین، مقررات و تنظیم روابط میان عاملان در فعالیت اقتصادی، کسب درآمد، مالکیت محصول کار و تلاش افراد (فرآیندمحوری) مربوط است و یا وضعیت به دست آمده از تحقق فرآیندها را بررسی می‌کند و سپس نتیجه نهایی را صادر می‌کند؟ هر دو طرف مسئله، در میان اندیشمندان و اقتصاددانان غرب طرفدارانی دارد؛ اما به نظر می‌رسد که دیدگاه اسلام به لحاظ مبانی درباره حق و عدالت فراتر از اینهاست. این مقاله، به بررسی و تعیین چنین ابعادی از مفهوم عدالت در دیدگاه اسلام می‌پردازد؛ بنابراین، در ابتدا برخی تعاریف عدالت و تحولات آن مطرح می‌شود و سپس با توجه به مفهوم حق، تأثیر واقعی (غیر قراردادی) آن را بر عدالت و عدالت اجتماعی پیگیری می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی: حق، عدالت اجتماعی، رفع فقر، توازن، جامعه، فرد، قراردادگرایی

مقدمه

عدالت، همیشه از مهم‌ترین دغدغه‌ها و از والاترین آرمان‌های انسان بوده است و به لحاظ نظری نیز از مباحث مهم علوم اجتماعی و اقتصادی محسوب می‌شود که با گسترش دامنه و ژرفای مباحث، اختلاف‌های این مفهوم نیز زیاد شده است.

البته قابل توجه است که خوب بودن عدالت را همه می‌پذیرند؛ به گونه‌ای که کسی را نمی‌توان یافت که مطلوب بودن آن را انکار کند. در مقابل آن، همه وجدان‌های بیدار ظلم و ستم را ناروا و ناپسند می‌دانند تا حدی که ظلم برابر نیز عدالت شمرده می‌شود و حتی ظالم‌ترین انسان‌ها نیز ستم‌ها می‌کنند تا اثبات نمایند که رفتاری عادلانه دارند. با این وجود، هنگام تشخیص مصادیق و اجرای عدالت، کشمکش‌ها، نزاع‌ها و اختلاف‌ها ظاهر می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰).

بخشی از اختلاف‌های موجود در مفهوم عدالت، به نوع رویکرد آن ارتباط دارد. پاسخ به سؤال‌هایی، مانند: آیا عدالت فی‌نفسه فضیلت است؟ آیا عدالت وصف انسان است و یا وصف افعال و کردار او در حوزه عمل اجتماعی است؟ آیا عدالت اساساً وصف افراد است و یا جامعه به عدالت متصف می‌شود؟ آیا عدالت مفهومی است که با گذشت زمان دچار تغییر و تحول می‌شود؟ برای داشتن رویکرد دینی، آیا عدالت را معیار و ملاکی برای احکام و قضاوت‌های دینی بدانیم و یا اینکه احکام و قضاوت‌های دینی را معیار و ملاک عدالت بشماریم؟ و سؤال‌هایی مانند اینها به مبانی فکری و جهان‌بینی انسان‌ها گره خورده است و اختلاف در بسیاری از آنها به خاطر تفاوت در چنین حوزه‌ای است.

یکی از مباحث مورد مناقشه در حوزه عدالت این بحث است که آیا عدالت به موقعیت اولیه تلاش و کوشش اقتصادی برای به دست آوردن سهم بیشتری از دست‌آوردها (موقعیت ابتدایی محوری) مربوط است و یا ناظر به فرآیندهاست و در حیطه اقتصاد به قوانین، مقررات و تنظیم روابط میان عاملان در فعالیت اقتصادی، کسب درآمد، مالکیت محصول کار و تلاش افراد (فرآیندمحوری) مربوط است و یا وضعیت به دست آمده از تحقق فرآیندها را بررسی می‌کند و سپس نتیجه نهایی را صادر می‌کند (نتیجه‌محوری)؟

هر کدام از اندیشمندان و اقتصاددانان غرب، بر اساس رویکردی به این موضوع پرداخته‌اند - که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم - به همین خاطر، جواب‌های آنها هم

متفاوت است؛ اما به نظر می‌رسد که دیدگاه اسلام به لحاظ مبانی‌اش در مورد حق و عدالت، عام‌تر از پاسخ آنها است.

در ابتدا، برای بررسی بیشتر مفهوم عدالت، تعاریف و رویکردهای اندیشمندان غرب را بیان کرده و سپس به بررسی دیدگاه اسلام (آنچنان که توسط برخی از مشهورترین اندیشمندان حوزه تفکر اسلامی ارائه شده است) می‌پردازیم و با توجه به مفهوم حق، تأثیر واقعی دانستن آن را بر عدالت و عدالت اجتماعی دنبال می‌کنیم.

تعاریف عدالت

تعریف عدالت در غرب، مانند بسیاری از مفاهیم دیگر، با پیدایش رنسانس و تحولات همه‌جانبه در نگرش به جهان و انسان، دچار تغییر اساسی و زیادی شد. به همین خاطر، بهتر است که این تعریف در دوره پیش و پس از رنسانس بررسی شود.

الف) پیش از رنسانس

به‌طور کلی، عدالت از نظر فیلسوفان یونان باستان، امری واقعی و حقیقی بود و با تطبیق وقایع بر آن حقیقت، سعادت، خیر و صلاح تأمین می‌شد.

۱. فیثاغورث، عدالت را در نظر گرفتن شایستگی‌های فردی می‌دانست؛ بنابراین، معتقد بود که عدالت از راه رعایت حقوق افراد مطابق با استعداد طبیعی‌شان تحقق می‌یابد و افراد نیز بر اساس این استعدادهاست که در جایگاه مخصوص خود قرار می‌گیرند (گاتری، ۱۳۶۳، ص ۱۸۵-۱۹۱)؛

۲. از نظر سقراط، زندگی دارای کمال مطلوبی است که در خویشتن‌داری، عدالت، شجاعت و استقلال وجود دارد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴). عدالت در وجود انسان، نوعی تناسب و هماهنگی درونی است. هنگامی این هماهنگی و تناسب به وجود می‌آید که شخص تحت حاکمیت اراده‌ای عاری از دوگانگی قرار گیرد و از هر عملی که موجب ناهماهنگی درون آدمی می‌شود، به دور باشد. بنابراین، از نظر سقراط، عمل عادلانه همان عمل سودمند است (همان، ص ۶۰۵)؛

۳. افلاطون شاگرد سقراط، محور مهم‌ترین کتابش، یعنی جمهور را بیان مفهوم عدالت و راه رسیدن به آن قرار داده است (افلاطون، ۱۳۸۱، ص ۴). وی برای تعریف عدالت فردی از عدالت در سطح شهر (یا اجتماع) آغاز می‌کند؛ یعنی

- ابتدا عدالت در سطح شهر و سپس آن را در سطح فردی مطرح می‌کند (همان، ص ۲۳۹). از نظر وی، عدالت در ساحت فردی، عدالت مربوط به باطن انسان، هماهنگی درونی و اعتدال نفس اوست. شخص عادل در درون خود نظم واقعی را برقرار می‌کند، بر نفس خویش حکومت می‌کند، اعمال خود را تابع نظم قرار می‌دهد، در باطن خویش صلح و صفا ایجاد می‌کند و میان سه جزء نفس خود، یعنی عقل، غیرت و شهوت، هماهنگی به وجود می‌آورد (همان، ص ۲۵۷)؛
۴. ارسطو شاگرد افلاطون، عدالت را به دو معنای عام و خاص تقسیم می‌کند. در معنای اول، سعادت آدمی را در کسب فضیلت می‌داند که فضیلت هم بالاترین منزلت خود در عدالت تجلی می‌یابد. از آنجا که عدالت، حد وسط میان ستم کردن و ستم دیدن است؛ پس نوعی میانه‌روی است. انسان از راه کسب این فضیلت که بزرگ‌ترین فضیلت‌ها هم است، می‌تواند به سعادت برسد. عدالت، تقوایی مطلقاً کامل است؛ زیرا عمل به آن، عمل به نهایت فضیلت است (ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶).
- عدالت در معنای خاص، به عدالت توزیعی^۱ - که دولت به وسیله آن، خیر و مزایا را میان شهروندان خود بر اساس شایستگی‌های آنان تقسیم می‌کند - و عدالت جبرانی^۲ تقسیم می‌شود؛
۵. پس از ارسطو تا قرون وسطا نیز اندیشه عدالت به عنوان فضیلتی که در تناسب و هماهنگی اجزا است، همچنان مورد توجه بود. سیسرون، قانون طبیعی را به عنوان قانون اساسی و بنیادین جهان مطرح کرد. از دیدگاه او، عدالت این است که مطابق با حقوق طبیعی عمل شود و بر همین اساس، باید مقررات حکومت‌ها و اعمال فرمانروایان و سایر افراد جامعه تنظیم گردد (عدالت حقوقی). این دیدگاه، مبنای حقوق را عقل سلیم می‌داند و معتقد است که عدالت به معنای قانون طبیعی است و قانون طبیعی در همه جا به صورت یکسان و تغییرناپذیر و برای همگان و همه دولت‌ها الزام‌آور است. همه قوانین برای آنکه عادلانه باشند، باید با قانون طبیعی هماهنگ باشند. عقل سلیم انسان، معیار هماهنگی قوانین با قانون طبیعی است و قانون طبیعی را خداوند مقرر کرده است (عالم، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷).

1. distributive justice

2. remedial justice

این نگرش به عدالت در سرتاسر قرون وسطا بر اندیشمندان بزرگ مسیحی حاکم بود. در این نگرش، عدالت امری واقعی، حقیقی و فضیلتی اساسی و بنیادین نسبت به سایر فضیلت‌ها است. به عبارت دیگر، وضعیتی خارج از ذهن و قرارداد انسان‌ها وجود دارد که برای رسیدن به فضیلت و سعادت باید تحقق یابد؛ بنابراین، عدالت امری پیشینی است.

ب) عدالت در دوره پس از رنسانس

تحولات فکری پس از رنسانس، بسیار شگرف و اساسی بود. به گونه‌ای که آنچه در مورد نظام کلی خلقت پذیرفته شده بود، به کلی مردود دانسته شد. نظام سلسه‌مراتبی خلقت و هدفمندی آن مورد تردید قرار گرفت و در نهایت، باطل اعلام گردید و به تدریج، نگرش اومانیستی، انسان و ذهن او را خالق پدیده‌ها دانست. در شیوه تفکر جدیدی که تا همین اواخر از سوی بیشتر متفکران غربی دنبال می‌شد و اخیراً مورد تردید قرار گرفته است، همه مفاهیم، صبغه انسانی دارند و تنها در درون حوزه عمل انسانی معنادار هستند. طبیعت و نظام طبیعی بدون انسان و عمل انسانی بی‌معنا است. از این‌رو، اگر هم حقوقی به رسمیت شناخته شود، به معنای حق و قانون طبیعی انسان خواهد بود. حق حیات، حق مالکیت و حق آزادی این‌گونه هستند. بدین ترتیب، عدالت وصف افعال انسانی است و عملی عادلانه است که بر اساس اصول ناظر به صیانت از حقوق اساسی بشری باشد (غنی‌نژاد، [بی‌تا]، ص ۶).

به اعتقاد هیرشمن (۱۳۷۹، ص ۱۵)، گمانی که در هنگام رنسانس پدید آمد، طی سده هفدهم به عقیده‌ای محکم تبدیل شد، به گونه‌ای که برای فرو نشانیدن هواهای نفسانی انسان، دیگر نمی‌توان بر فلسفه‌ای موعظه‌گر و پند و اندرز مذهبی تکیه کرد؛ بلکه به شیوه‌های جدیدی نیاز بود. از این‌رو، شیوه‌ای جدید مورد جستجو قرار گرفت تا الگویی‌های دیگری برای شکل‌دهی اعمال انسان به جای موعظه‌های اخلاقی و دینی به دست آید. هیرشمن، پس از مقایسه میان جایگزین‌های متفاوتی که هابز در *لویاتان*، متکی بر سرکوب هواهای نفسانی ارائه داده بود (همان، ص ۱۶) و راه‌حل دیگری که متکی بر مهار هواهای نفسانی می‌باشد، معتقد است که ایده هواهای نفسانی می‌تواند موجب پیدایش خوشبختی و نفع همگانی شود. در اثر قوانین خردمندانه الهی، هواهای نفسانی آدمیان که یکسره به دنبال مطلوبیت شخصی و نفع همگانی خویش‌اند، به نظم و ترتیبی

مدنی درمی‌آیند که حیات انسان‌ها را در جامعه بشری امکان‌پذیر می‌کند (همان، ص ۲۰). بدین ترتیب، نظریه مهارسازی به عنوان ایده اصلی لیبرالیسم قرن نوزدهم رونق یافت. در همین راستا، آن دسته از هواهای نفسانی (مانند نفع‌طلبی) که به نسبت ضرر کمتری دارند، بر برخی دیگر مقدم دانسته شدند. آیا نمی‌توان از یک دسته از هواهای به نسبت بی‌ضرر برای خنثی‌سازی دسته مخرب‌تر استفاده کرد؟

الگوهای متفاوتی که در دوره جدید ارائه شد، بیشتر مبتنی بر این دیدگاه بوده است. در عرصه اقتصاد، دیدگاه پیروی از نفع شخصی بود که توانست به عنوان الگویی غالب، بیانگر تأمین منافع همگانی و خیر و سعادت جامعه شود.

قراردادگرایی شیوه‌ای از تبیین حقوق و تنظیم روابط انسان‌ها بود، برای آنکه انسان‌ها به منافع خویش دست یابند. در قراردادگرایی دو رویکرد متفاوت قابل شناسایی است؛ یک رویکرد، بیشتر در صدد برجسته کردن حقوق فردی است و ابتدا به حفظ حقوق افراد اهمیت می‌دهد. رویکرد دیگر، به دنبال این پرسش است که انسان در روابط اجتماعی خویش باید چه ساختارها یا نظم‌هایی را بنا نهد تا از قبل، عدالت حاصل شود؟ به عبارت دیگر، عدالت عمدتاً وصف نهادهای اساسی جامعه دانسته می‌شد. کای نیلسن (۱۳۸۲، ص ۳۷۱) این دسته را ساخت‌گرا نامیده است.

۱. قراردادگرایی

این رویکرد پاسخی است به اینکه افراد چگونه می‌توانند به منافع خود دست یابند؟ در این رویکرد، با تصویر یک وضعیت فرضی و انتزاعی با عنوان «وضعیت طبیعی» یا وضع اولیه روبه‌رو هستیم که در آن، موقعیت ابتدایی برای انسان‌ها تصور می‌شود تا تصمیم‌گیری شود در مورد اینکه باید چه قاعده اساسی برای ایجاد ساختارهای اجتماعی و روابط افراد بنیان نهاده شود. بر اساس این تصمیم‌گیری‌هاست که افراد جامعه به قراردادی ملتزم می‌شوند که بر اساس آن، روابط اجتماعی‌ای شکل می‌گیرد که افراد در ضمن آن به حقوق خویش دست می‌یابند. در این رویکرد، معیاری برای انتخاب صحیح عدالت یا رفتارهای عادلانه اجتماعی برگزیده می‌شود. این معیار بستگی به این دارد که مردم در مورد اصول عدالت و کردارهای عدالت اجتماعی، بر روی چه چیزی به توافق می‌رسند. موضوع این است که اصول و قواعد مورد توافق می‌تواند بسیار متفاوت باشد.

پیش از آنکه به نوع استدلال‌های قراردادگرایان پردازیم، بیان این نکته لازم است که قراردادگرایی، دو اثر مهم داشت: اول اینکه، با تقدم فردگرایی و بنا نهادن جامعه بر فرد، فرد دارای ارزش اخلاقی والاتری نسبت به جامعه شد و دوم اینکه، قرارداد اجتماعی به عنوان تعیین‌کننده ساختار نظم اجتماعی قرار گرفت و تمام منشأهای دیگر مشروعیت، از بین رفتند. بر اساس چنین دیدگاهی، معیارهای اخلاقی و ارزش‌های حاکم بر جامعه نیز بستگی به نوع قرارداد و توافق میان افراد جامعه داشت. بدین ترتیب، عدالت دیگر مفهومی مستقل و معیاری تعیین‌کننده و پیشینی محسوب نمی‌شود، بلکه خود معلول قرارداد و وابسته به توافق افراد بود و ارزش‌ها و معیارها محصول توافق و قرارداد شدند.

گروهی از قراردادگرایان برای حقوق فردی اهمیت زیادی قائل هستند و به نهادهای اجتماعی و نقش محدودکننده آن نسبت به حقوق فردی کمتر توجه نشان می‌دهند. نخستین نماینده این گرایش، جان لاک بود. اگر رابرت نازیک، از قراردادگرایان محسوب نشود، اما نماینده معاصر این نوع رویکرد به حقوق فردی است. از نظر نازیک، ادعای غیر ممکن بودن عدالت اجتماعی در کانون مباحث راجع به عدالت قرار دارد (همان، ص ۳۶۹).

۱-۱. رویکرد حقوق و روابط فردی

در راستای مباحث، مؤثرترین تبیین‌ها از جان لاک است. وی بر حق حفظ ذات در وضع طبیعی تأکید کرده و معتقد است که هر کس در وضع طبیعی بهتر می‌داند چه وسایلی را برای حفظ خویش به کار گیرد و در نتیجه، در وضع طبیعی هر کس مجاز است کاری انجام دهد که خود درست می‌داند. همین امر موجب می‌شود که وضع طبیعی که می‌تواند وضع صلح و آرامش باشد، به وضع بی‌عدالتی‌ها و دست‌اندازی‌های متقابل به حقوق یکدیگر تبدیل شود؛ در نتیجه وضع طبیعی پر از ترس‌ها، خطرهای دائمی، جنگ و جدال است؛ اما عقل به انسان می‌آموزد که حفظ ذات - که همان شرایط بد را موجب شد - جز در شرایط صلح ممکن نیست. بنابراین، عقل خواهان صلح است و هر کس از حکم عقل سرپیچی کند، باید مجازات شود. بدین ترتیب، قدرت جامعه که مترادف با جامعه مدنی است، ناشی از قراردادی است که افراد نگران حفظ ذات خویش با هم می‌بندند و این بالاترین قدرت‌هاست.

لاک با چنین مبنایی، حق مالکیت را بر حق طبیعی مبتنی کرد. وی معتقد است که در وضع طبیعی هر شخص حق دارد که برای حفظ ذات به تملک اشیای سودمند بپردازد. نعمت‌های طبیعی روی زمین، میان همه انسان‌ها مشترک است؛ اما هر فرد می‌تواند با کار، بخشی از آن را به خود اختصاص دهد و مالک آن شود. بنابراین، مالکیت انسان ناشی از حق طبیعی او برای حفظ و صیانت ذات است. لاک که در ابتدا استدلال می‌کرد، همین اصل حفظ ذات مستلزم آن است که این تملک حد و مرزی داشته باشد تا صلح و حفاظت تأمین شود، در ادامه با اشاره به وجود پول در جامعه به عنوان وسیله‌ای برای مبادله، اعلام می‌کند که دیگر تنها منشأ مالکیت، کار نیست و با پول می‌توان مالک کالاها شد. از این‌رو، دیگر نیازی به محدود کردن مالکیت نیست و در جامعه مدنی محدودیت مالکیت از بین می‌رود. بدین ترتیب، لاک اصل اخلاقی عدالت توزیعی را مستقیماً مورد تردید قرار نمی‌دهد و حتی ظاهراً آن را می‌پذیرد؛ اما در عین حال، استدلال خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که جای مالکیت محدود و نامحدود عوض می‌شود (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، ص ۶۳).

لاک بر مسائل مربوط به عدالت فردی و حقوق افراد تمرکز و تأکید دارد. عدالت از دیدگاه وی، چیزی جز حمایت از حقوق مسلم افراد نیست؛ یعنی باید از قلمروی افراد در مقابل مرزگذاری‌هایی که نامشروع هستند، محافظت کرد. از این نظر، افراد خودبسنده تلقی می‌شوند. هدف اصلی عدالت و مفهوم دقیق یک جامعه نیک‌سامان، چیزی جز محافظت از مالکیت فردی نباید باشد (نیلسن، ۱۳۸۲، به نقل از نازیک، ۱۹۷۴). بنابراین، دغدغه و تکیه اصلی لاک بر وجود عدالت در موقعیت ابتدایی است و به وضعیت‌های پس از آن توجهی ندارد.

والدرون^۱ (۲۰۰۵) معتقد است که لاک به مالکیت ایمان داشت و تئوری او در مورد تحصیل حق مالکیت شبیه به ساختاری است که نازیک، نام استحقاق تاریخی^۲ بر آن می‌نهد.

رابرت نازیک از یک «نظریه استحقاقی» درباره عدالت دفاع می‌کند که با نظریه آخرین وضع توزیعی رالز درباره عدالت تقابل کامل دارد.

نازیک معتقد است که در جامعه آزاد شخص یا گروهی وجود ندارد که حق داشته باشد که همه منابع را ضبط، مهار، تدبیر و اداره کند و یکباره تصمیم بگیرد که چگونه

1. Waldron

2. historical entitlement

منابع را باید توزیع کرد. آنچه هر شخصی به دست می‌آورد، از اشخاص دیگری دریافت می‌کند که یا در مقابل چیز [دیگر]ی و یا بلاعوض به او می‌دهند. در یک جامعه آزاد، اشخاص گوناگون ضبط، مهار، تدبیر و اداره منابع مختلف را در اختیار دارند و دارایی‌های جدیدی از مبادلات و اعمال اختیاری اشخاص پدید می‌آید. در واقع، توزیع مرکزی‌ای در کار نیست و چیزی به نام توزیع کردن یا توزیع شدن سهم افراد وجود ندارد. نتیجه نهایی، حاصل تصمیم‌های فردی بسیاری است که افراد مختلف دست‌اندرکار، حق برگزیدن آنها را دارند. وی به دلیل آنکه اصطلاح عدالت توزیعی خنثی نیست، در نظریه خویش از اصطلاح «دارایی‌های مردم» استفاده می‌کند. اصل عدالت در دارایی‌ها [بخشی از] چیزی را وصف می‌کند که عدالت درباره دارایی‌ها می‌گوید و [الزام می‌کند].

از نظر نازیک، موضوع عدالت در دارایی‌ها شامل سه مطلب مهم است: مطلب اول، در مورد تملک نخستین دارایی‌هاست. اصل اول عدالت هم اشاره به همین مطلب است: شخصی که دارایی‌ای را بر اساس اصل عدالت در تملک به دست آورد، نسبت به آن دارایی حق است.

مطلب دوم، مربوط به انتقال دارایی‌ها از شخصی به شخص دیگر است، که نازیک آن را اصل عدالت در انتقال می‌نامد. اصل دوم عدالت عبارت است از: شخصی که دارایی‌ای را بر اساس اصل عدالت در انتقال، از شخص دیگری که نسبت به آن دارایی حق است، دریافت کند، نسبت به آن دارایی ذی‌حق است. اصل سوم هم چنین است: هیچ‌کس نسبت به دارایی‌ای ذی‌حق نیست، مگر از راه اعمال (مکرر) بندهای ۱ و ۲. اصل کامل عدالت توزیعی صرفاً همین را می‌گوید که وقتی توزیع عادلانه است که همه نسبت به دارایی‌هایی که بر اساس آن توزیع مالک می‌شوند، دارای حق باشند.

مطالب مهم در نظریه عدالت در دارایی‌ها عبارت است از اینکه دارایی‌های یک شخص عادلانه‌اند، اگر اصول عدالت در تملک و انتقال، یا اصل اصلاح بی‌عدالتی (که دو اصل اول آن را تعیین می‌کنند)، او را نسبت به آن دارایی‌ها ذی‌حق کرده باشند. اگر دارایی‌های همه اشخاص عادلانه باشند، آنگاه کل مجموعه (توزیع) دارایی‌ها عادلانه‌اند (نازیک، ۱۳۸۲، ص ۹۸-۹۵).

ملاحظه می‌شود که نازیک، مانند لاک تنها به حقوق موضوعه فردی توجه دارد و در راستای گرایش لاک، علاوه بر نظر به موقعیت ابتدایی، بر فرآیندمحوری تمرکز می‌کند،

که عدالت در مراقبت و رعایت حقوق افراد در تحصیل و انتقال اموال نهفته است. هدف نهایی عدالت چیزی جز رعایت حقوق افراد نیست.

۲-۱. رویکرد ساخت‌گرایی

گروه بزرگی از قراردادگرایان، در برابر لاک و پیروانش، عدالت را نه فقط در حقوق فردی، بلکه وصف نهادهای اساسی جامعه دانسته‌اند. این گروه نیز در مورد اینکه مردم بر چه پایه و اساسی و چه انگیزه‌ای توافق می‌کنند، اختلاف داشته و عدالت را از دو منظر می‌نگرند: عدالت به منزله منفعت و عدالت به منزله بی‌طرفی. گفته می‌شود که گروه اول، متأثر از هابز و دسته دوم، تحت تأثیر کانت، چنین دیدگاهی را اراده کرده‌اند.

۱-۲-۱. عدالت به منزله منفعت

توماس هابز نیز از کسانی بود که با ارائه تصویری از انسان در وضع اولیه تلاش نمود که حقوق طبیعی را در معنای مدرن آن تعریف کند. از هابز به بعد است که نظریه فلسفی قانون طبیعی اساساً به نظریه وضع طبیعی تبدیل می‌شود (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴). از نظر هابز، قانون بشری در صورتی کارآمد است که بتوان آن را از رفتار واقعی آدمیان استخراج کرد؛ یعنی از نیرومندترین انگیزه‌ای که همه آنان - یا حداقل بیشتر آنها - را در بسیاری از مواقع به حرکت درمی‌آورد. مبانی قانون طبیعی را نباید در غایت بشری؛ بلکه در خاستگاه‌های بشری، یعنی در طبیعت ابتدای کار یافت. از آنجا که بنیادی‌ترین تمایل‌های بشر حفظ ذات است، قانون طبیعی را هم باید از میل به بقا استخراج کرد. در این صورت، سرچشمه هر گونه عدالت و اخلاقی، میل به بقا است و دیگر امر اخلاقی از مقوله وظیفه^۱ نیست؛ بلکه از مقوله حق^۲ است. همه وظایف از حق زندگی برمی‌خیزد. پس هیچ وظیفه مطلق و نامشروطی وجود ندارد و وظایف هم تا جایی الزامی‌اند که انجام آنها حق حیات را به خطر نیندازد. تنها حق نامشروط، همین حق زندگی است (همان، ص ۲۰۰).

مردم در جوامعی که از سویی، دارای منابع محدود مادی است و از سوی دیگر، با تقابل و تضاد منافع و اهداف روبه‌رو است، برای اینکه منفعت متقابل آنان تأمین شود، پیگیر عدالت هستند. در شرایط عدالت، مردم سعی در بهبود منافع خود با کارآمدترین

1. duty

2. right

شیوه، یعنی از راه همکاری و تعاون، در وضعیت تضاد منافع زندگی می‌کنند. در این راستا، مردم با استفاده از عقلانیت خود بر روی برخی محدودیت‌ها توافق می‌کنند و این حداقل هزینه‌ای است که برای جلب همکاری متقابل باید پرداخت شود (نیلسن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۲).

این دیدگاه در عرصه اقتصاد و تبیین عدالت اقتصادی، تأثیر عمیقی داشته است. از آنجا که فرد است که واقعیت دارد و جامعه چیزی جز مجموعه‌ای از افراد نیست و به همین لحاظ است که اراده و رضایت خاطر افراد اصیل است، بهترین نظم اقتصادی نیز قبول قراردادی است که بیشترین رضایت خاطر را برای بیشترین افراد تأمین کند (بلموم، ۱۳۷۳، ص ۸۸۴).

اقتصاد کلاسیک و سپس نئوکلاسیک، تحت تأثیر دست‌آوردهای فلاسفه طرفدار حقوق طبیعی و مطلوبیت‌گراها، عدالت در عرصه اقتصاد را از راه توزیع درآمد در جامعه بر اساس میزان مشارکت در تولید محقق می‌دیدند. در این نگرش، آنچه اصیل است، مطلوبیت حداکثری افراد است و توزیعی که محصول چنین فرآیندی است، خوب و مطلوب می‌باشد. این نهایی‌ترین پاسخ برای تمام پرسش‌های اخلاقی است.

۱-۲-۲. عدالت به منزله بی‌طرفی

کانت در نظریه عدالت خویش بر آن است که از یک‌سو، راه‌حلی برای حفظ آزادی‌های مدنی و فردی انسان‌ها و به حداکثر رساندن آن و از سوی دیگر، مهار قانونمند آن بیابد. اصول عدالت کانت وضعیتی را ترسیم می‌کند که در آن، آزادی بیرونی افراد به‌گونه درست و قانونی اعمال شود.

به‌طور خلاصه، کانت انسان را موجودی آزاد می‌داند و برای اینکه صاحب اراده اخلاقی هم باشد، باید کاری را که انجام می‌دهد، تنها برای انجام وظیفه باشد و نفع و تمایل دیگری آن را همراهی نکند. کانت یک قانون اخلاقی غیر مشروط و استثناء‌ناپذیر، معروف به امر مطلق معرفی می‌کند: «اگر اراده هر فرد برای انجام وظیفه تصمیم گرفته باشد، آن عمل اخلاقی است». این قانون، همه را به‌طور مطلق می‌خواند تا به قصد انجام وظیفه عمل کنند. در این صورت، قانونی که هر فرد بر اساس آن عمل می‌کند، قانونی عام و برای همه است. حال تطبیق این قانون و اصل بر حوزه آزادی بیرونی، همان قانون عمومی عدالت را به دست می‌دهد: «هر فرد باید

به گونه‌ای آزادی خویش را اعمال کند و قوانینی بر رفتار بیرونی خود حاکم کند که بخواهد در همان زمان رعایت آن برای همگان الزام‌آور باشد» (واعظی، ۱۳۸۲، ص ۹۶). نکته مهم آن است که نظریه عدالت کانت، آزادی مدنی، استقلال و آزادی فردی را برتر از هر ارزش دیگر می‌داند؛ به همین خاطر، نمی‌توان به سبب احترام به ارزش دیگری، آزادی فرد را محدود نمود.

افکار و نظریات کانت قابلیت شکل دادن دیدگاهی را داشت که در تقابل با نفع‌گرایی و منفعت‌طلبی بود. دیدگاه عدالت به منزله بی‌طرفی، حاصل سهیم کردن نظریات کانت در نظریه عدالت است. شاخص‌ترین چهره و بلکه پایه‌گذار این دیدگاه، جان رالز است. رالز، از یک‌سو، نظریه خود را در چارچوب کلی قراردادگرایی پی‌ریزی می‌کند؛ اما از سوی دیگر، مفهوم عدالت را بر مبنای فایده‌گرایی و نفع‌طلبی قانع‌کننده نمی‌داند. از نظر وی، رویکرد فایده‌گرایی نسبت به انصاف بیش از حد بی‌توجه است. او اندیشه اساسی در مفهوم عدالت را انصاف می‌داند و همین جنبه از عدالت است که فایده‌گرایی از توجیه آن ناتوان است. از این نظر، رالز به کانت نزدیک می‌شود و اصل اول از اصول عدالت رالز - چنانچه خواهد آمد - متأثر از رویکرد کانتی به امر اخلاقی است.

رالز برای تبیین عدالت، مفهوم خاصی از آن را مورد توجه قرار می‌دهد؛ عدالت تنها فضیلت نهادهای اجتماعی است. عدالت به عنوان افعال خاص یا فضیلت اشخاص، در چارچوب تحلیلی رالز جایی ندارد. رالز تحقق عدالت در جامعه را از راه حذف امتیازات بی‌جا و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها، در ساختار یک نهاد اجتماعی می‌داند. هر گاه نهادهای اجتماعی، امکانات و توانمندی‌های خود را بر اساس قواعد عادلانه توزیع کنند، عدالت برقرار می‌شود. وی با تأکید بر اینکه عدالت، وصف نهادهای اجتماعی است، می‌خواهد از کسانی فاصله بگیرند که عدالت را در وضع طبیعی جستجو می‌کنند. از نظر رالز، هیچ رابطه منطقی میان طبیعت و عدالت وجود ندارد و طرفداران طبیعی بودن عدالت، آن را از طبیعت به‌طور منطقی استنتاج نمی‌کنند، حال آنکه می‌توان عدالت را از اصولی استنتاج کرد که ساخته و پرداخته عقل انسان است (بشیریه، [بی‌تا]، ص ۸۷).

رالز به منظور تبیین نظریه خود، دو اصل را به عنوان اصول عدالت مورد بحث قرار می‌دهد:

اصل اول: هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد یا تحت تأثیر آن است، نسبت به گسترده‌ترین آزادی‌ای که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد، حقی برابر دارد.

اصل دوم: نابرابری‌ها و جهی ندارد، مگر اینکه این انتظار معقول باشد که نابرابری‌ها به نفع همگان بینجامد، به شرط آنکه مقام‌ها و مناصبی که نابرابری‌ها به آنها وابسته است و یا به وسیله آنها می‌تواند حاصل شود، در اختیار همه باشد.

این دو اصل، بیانگر عدالت به عنوان مفهومی مرکب از سه جزء، یعنی آزادی، برابری و پاداش برای خدماتی است که در جهت خیر همگان می‌باشد.

رالز در اصل دوم، با قبول نابرابری‌ها در عرصه اجتماع بیان می‌دارد که چه نوع نابرابری‌هایی صحیح است و اینکه نهاد اجتماعی در صورتی می‌تواند همراه یا علت نابرابری باشد که آن نابرابری به نفع همه اشخاصی باشد که در آن نهاد اجتماعی شرکت دارند (رالز، ۲۰۰۰، ص ۸۱).

رالز برای آنکه توافق همگانی بر سر اصول عدالت را تبیین کند، موقعیتی فرضی ترسیم می‌کند که در واقع، همان موقعیت اولیه قراردادگرایان است. حجاب جهل، ترفندی است که رالز برای بیان نبود اطلاعات افراد نسبت به موقعیت و جایگاه خود پس از تشکیل اجتماع و ساختارهای اجتماعی بیان می‌کند. از آنجا که هیچ‌کس نمی‌داند که پس از شکل‌گیری ساختارها در چه موقعیت و منزلتی قرار خواهد گرفت و احتمال قرار گرفتن در بدترین شرایط را می‌دهد، آن حالتی از شکل‌گیری ساختارها را برمی‌گزیند که بدترین موقعیت ممکن در آن، نسبت به سایر بدترین موقعیت‌های ممکن، بهترین باشد و به این ترتیب، با یک حداکثرسازی حداقل^۱ روبه‌رو هستیم. نتیجه راه‌حل رالز آن است که اکنون که گریزی از نابرابری نیست؛ آن حالتی از نابرابری حاکم شود که امکان برخورداری بیشتر فقیرترین طبقه از ثروت، امکانات و فرصت‌ها را در بر داشته باشد.

نکته قابل توجه اینکه بر اساس این دیدگاه قراردادگرایی، میان عدالت و توافق رابطه‌ای عمیق وجود دارد: عدالت، حاصل توافق است؛ و بنابراین، امری صرفاً اعتباری می‌باشد. طرفداران این دیدگاه از همین نکته نتیجه می‌گیرند که در خصوص رسیدن به اصول عدالت می‌توان بحث کرد و محتوای عدالت در هر عصری تابعی از این شکل

1. maximin

خواهد بود؛ یعنی محتوای عدالت باید در چارچوب شکل، یعنی در بستر توافق حوزه عقل عمومی استنتاج شود (همان، ص ۱۱).

آمارتیا سن، در راستای تحلیلی که رالز ارائه کرده است، تلاش می‌کند تا با گسترش کانون برابری رالزی، نظریه عدالت را تکامل بخشد. او در ضمن احترام زیادی که برای نظریه رالز قائل است، به این مطلب تأکید می‌کند که میان وجود وسایل، دست‌آورد یا امکانات اولیه، قابلیت^۱ و توانایی استفاده از امکانات تفاوت وجود دارد و متغیر کانونی در نظریه عدالت باید همین «قابلیت» باشد.

وی دیدگاه خود را چنین خلاصه می‌کند: انسان‌ها متنوع و متفاوتند؛ اما این تنوع و تفاوت در ابعاد گوناگون است. یک تنوع به تفاوت‌هایی مربوط است که میان اهداف و آرمان‌های انسان‌ها وجود دارد؛ اما تفاوت مهم دیگر، تفاوت در توانایی انسان‌ها در تبدیل منابع و امکانات به آزادی‌های واقعی است. تفاوت‌های مربوط به جنس، سن، مواهب ژنتیک و بسیاری از ویژگی‌های دیگر، حتی زمانی که همه از سبد کالایی یکسانی برخوردار هستیم، به ما قدرت‌های غیر یکسانی در ایجاد آزادی از زندگی‌هایمان می‌دهد. اگر آزادی‌هایی که افراد دارند، قلمروی اساسی عدالت را تشکیل می‌دهد؛ در آن صورت، کالاهای اساسی مبنای اطلاعات ناکافی برای ارزیابی آنچه عادلانه است و آنچه عادلانه نیست، خواهد بود. ما مجبوریم قابلیت‌هایی را که واقعاً داریم، مورد بررسی قرار دهیم. پیامدهای کاربردی این تفاوت می‌تواند قابل توجه باشد.

در جمع‌بندی نظریات عدالت در غرب، نکته اول آن است که مفهوم حق و جایگزین آن، یعنی منفعت و خیر، نقش محوری پیدا می‌کند و عدالت بر مبنای آن تعریف می‌شود. در دوره جدید یک تغییر اساسی، ابتدا در زیربنا و سپس در روبنای مباحث عدالت صورت گرفت. تا قبل از آن، امر شریف یا درست، که عادلانه هم بود، از اساس با امر خوشایند متفاوت بوده و بر آن ترجیح داشت. حقوق طبیعی از قرارداد بشری مستقل بود و نظم موافق با طبیعت، بهترین نظم بود؛ اما در رویکرد جدید، نه تنها آن حقوق طبیعی، برتر نیست؛ بلکه اساساً مقوله حقوق مستقل از انسان و تمایلات او قابل طرح نمی‌باشد. اکنون قانون طبیعی از نیرومندترین تمایلات انسان، یعنی حفظ ذات استخراج می‌شود. بدین ترتیب، حق به فرد انسانی تکیه دارد، خواه از روابط فردی تأمین شود و یا از راه ساختارهای اجتماعی در میان مردم توزیع شود.

1. capability

ج) عدالت در اندیشه اسلامی

مسئله عدالت از مباحث ریشه‌دار و بسیار مهم در اندیشه اسلامی و از فروع بحث حسن و قبح عقلی است که بر پیدایش نحله‌های گوناگون تأثیر بسیار داشته است. این بحث، به‌خصوص از نیمه دوم قرن اول هجری نمایان‌تر شد و شروع آن، پیرامون این سؤال بود که آیا عدل از صفات خدا است؟ اما به‌تدریج به بحث عدالت اجتماعی نیز کشیده شد. در پاسخ به سؤال مطرح شده، متکلمان شیعه و معتزله از اهل سنت به عدل الهی قائل شدند؛ بنابراین، گستره وسیعی از مفاهیم فردی و اجتماعی در ارتباط با مفهوم عدالت تعریف شد؛ زیرا در این صورت، نه تنها خالق، بلکه تمام هستی، جامعه انسانی و غیر آن، عرصه بروز و تجلی این مفهوم است. در اینجا نمی‌خواهیم اقوال عالمان شیعی را بیان کنیم؛ اما از آنجا که گمان شده است که میان مواجهه شهید مرتضی مطهری و شهید محمدباقر صدر تفاوت وجود دارد و شهید مطهری، عدالت را در محدوده حقوق طبیعی معنا می‌کند و شهید صدر در چارچوب توزیع (فرآیندمحوری) به آن می‌پردازد، فقط اندیشه این دو متفکر را بررسی می‌کنیم که از شاخص‌ترین متفکران شیعی معاصر در این حوزه هستند.

۱. عدالت در اندیشه شهید مرتضی مطهری

شهید مطهری این بحث را در دو بخش جاری می‌داند: یکی اینکه، آیا خلقت و تکوین بر اساس معیار عدل است و دیگری اینکه، آیا نظام تشریح نیز تابع میزان و معیار عدل است (مطهری، ۱۳۶۱ب، ص ۱۷۴).

عدالت در تکوین، یعنی رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد (همو، ۱۳۶۱الف، ص ۵۰). عدل در طبیعت، به معنای موزون و متعادل بودن است: «بالعدل قامت السموات والارض» (همان، ص ۴۷). در ساحت اجتماع نیز عدل به معنای آن است که حق هر صاحب حقی داده شود: «اعطاء كل ذي حق حقه» (همان، ص ۴۸).

ملاحظه می‌شود که در تعریف اخیر، مفهوم حق در تعریف عدالت آمده و پیوندی ناگسستنی با آن دارد. در این نظریه، در واقع و نفس‌الامر حقی هست و حق، امری صرفاً قراردادی نیست. وجود حق و صاحب حق، حتی پیش از اینکه احکام به دست ما

برسد، هم وجود داشته است و احکام بر اساس اینکه حق به صاحب آن برسد، تنظیم شده‌اند (همو، ۱۳۶۱ب، ص ۱۷۵).

اگر چنین است، باید دید که چگونه بین حق و صاحب آن، ارتباط به وجود می‌آید و منشأ پیدایش آن چیست؟

شهید مطهری از یک‌سو، رابطه غایی و از سوی دیگر، رابطه فاعلی را موجب پیدایش این ارتباط می‌داند.

رابطه اول، بیانگر آن است که بین مواهب عالم و انسان‌ها در متن طراحی خلقت ارتباطی هست؛ به طوری که اگر انسان در درون آن طرح نمی‌بود، طراحی عالم به گونه‌ای دیگر بود. آیه‌های: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹) و «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (اعراف، ۱۱) به همین نکته اشاره می‌کنند (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹). بنابراین، از این رابطه غایی بین مواهب و انسان در نظام عالم فهمیده می‌شود که قانون خلقت، این «حق» را قرار داده است. کلام امیرالمؤمنین (ع) که: «لکل ذی رمق قوت و لکل حبه آکل؛ برای هر جاندار قوتی و برای هر دانه‌ای خورنده‌ای است»، نیز همین را می‌گوید (همان، ص ۱۹۱).

نکته قابل توجه اینکه در اندیشه اسلامی، تنها انسان‌ها نیستند که دارای حق می‌باشند؛ بلکه موضوع حق در روابط انسان ظاهر می‌شود و از همین رو، حیوانات و حتی گیاهان و جامدها نیز دارای حق هستند. علامه محمدتقی جعفری (۱۳۸۰، ص ۱۱۳-۱۲۳) در کتاب *رسائل فقهیه*، رساله‌ای را به بیان این حقوق اختصاص داده است.

درباره رابطه غایی و فاعلی بیان شد که رابطه غایی، حقی را برای همه انسان‌ها در بهره‌مندی از مواهب خلقت ایجاد کرده است که آن را به عنوان «حق عام» شناسایی می‌کنیم.

اما انسان‌ها از چه راهی می‌توانند بخشی از مواهب طبیعی را به مالکیت خود درآورند؟ به نظر شهید مطهری، انسان‌ها از راه رابطه فاعلی میان ذی‌حق و حق می‌توانند مالک آن چیزی شوند که آن را به وجود آورده‌اند. مثلاً کسی که درختی را می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا به بار بنشیند، صاحب درخت و میوه‌های آن است.

پس اگر رابطه غایی سبب حق بالقوه است، رابطه فاعلی سبب حق بالفعل است. فعلیت یافتن حق، همان اختصاصی شدن است و به همین خاطر، «حق اختصاصی» نامیده می‌شود. همان‌طور که آیه شریفه: «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» بیان می‌دارد، تنها کافی نیست که انسان‌ها فرزند زمین باشند تا به‌طور بالفعل صاحب حق

شوند؛ بلکه فعالیت و آبادی آن برای این منظور لازم است و تا وقتی که این تکلیف (آبادی زمین) عملی نشود؛ آن حق به فعلیت نمی‌رسد. پس تکالیف به حق بالقوه ضمیمه می‌شوند تا حق بالفعل.

۱-۱. رابطه حق و وظیفه

یکی از تفاوت‌های مهم میان اندیشه اسلامی و غرب در این است که آیا عدالت از مقوله حق است و یا وظیفه و تکلیف؟ همان‌طور که بیان شد، برخی چون کانت، عدالت را از مقوله وظیفه می‌دانند؛ اما بیشتر آنها، عدالت را در چارچوب قراردادگرایی از مقوله حق می‌دانند. شهید مطهری، حق و تکلیف را متلازم هم می‌داند؛ بنابراین، اگر جایی حقی وجود دارد، تکلیفی نیز همراه آن خواهد بود.

اما از آنجا که حقوق به روابط انسان‌ها منحصر نیست و انسان در برابر منابع طبیعی و حیوانات نیز مسئول است، تکالیف هم از رابطه انسان و انسان فراتر می‌رود. در حدیثی آمده است که شما در مورد زمین و حیوان‌هایتان مورد سؤال واقع می‌شوید: «انکم مسئولون حتی عن البقاع والبهائم» و حضرت امیر(ع) در نامه‌اش به مالک اشتر، پرورش و آبادانی انسان و سرزمین را با هم سفارش می‌کند: «استصلاح اهلها و عماره بلادها». حضرت در بیان دیگری بر بهره‌برداری صحیح از همه نعمت‌ها تأکید دارند: «واستصلح کل نعمه انعمها علیک و لا تضیع نعمه من انعم الله عندک؛ از هر نعمتی که به تو عطا شده، به خوبی بهره‌برداری کن و نعمت‌های خدادادی را به هدر مده» (فیض، [بی تا]، ح ۶۹).

فعلیت یافتن حق از راه تکالیف، تا جایی ادامه می‌یابد که حق بالقوه، رابطه غایی (حق عام) را از بین نبرد. کسانی که توانایی کار و فعالیت ندارند، رابطه غایی برای آنان حقی را ایجاد می‌کند. جهان و مواهب آن برای اینها هم هست و چنانچه به واسطه ناتوانی نتوانند برای خود حق اختصاصی ایجاد کنند، حق عامشان برای آنان سهم در حقوق بالفعل شده ایجاد می‌کند و به قول شهید مطهری، آنان واقعاً در اموال اغنیا سهمی دارند: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات، ۱۹).

۲-۱. جامعه و حق

نکته اساسی دیگری که بر موضع اندیشمندان در مورد عدالت تأثیرگذار بوده، اصالت قائل شدن برای فرد یا برای جامعه و یا نگرش سومی است که شهید مطهری برگزیده

است. بر این اساس، اگرچه فرد اصالت دارد؛ اما اسلام برای جامعه نیز شخصیت و ارزش مستقل قائل می‌باشد. از نظر ایشان، «اسلام به‌طور مسلم دینی اجتماعی است و برای جامعه شخصیت، حیات و ممت، مصلحت و مفسده و تقدم مصلحت جامعه بر فرد قائل است» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲)؛ بنابراین، حقوق منحصر به حقوق فردی نیست و جامعه نیز حقوقی دارد که نباید نادیده گرفته شود. چنانچه حضرت امیرالمؤمنین (ع)، بزرگ‌ترین نوع خیانت را خیانت به جامعه می‌داند: «اعظم الخیانه خیانه الامة» (همان، ص ۱۹۴).

۲. عدالت در اندیشه شهید صدر

محمدباقر صدر که از بزرگ‌ترین اندیشمندان و نظریه‌پردازان اسلامی دوران معاصر است، مانند دیگر متفکران مسلمان، برای عدالت جایگاه بلندی قائل بوده و آن را فضیلتی بی‌همتا می‌داند و تمام فضیلت‌ها و ارزش‌های دیگر را در سایه وجود و حضور عدالت ممکن می‌شمارد. وی معتقد است که بدون عدالت، جامعه شرایط ضروری برای بروز و ظهور سایر امکانات را از دست می‌دهد (صدر، [بی‌تا] الف، ص ۶۲). عدالت، علاوه بر ساحت اجتماع، در مورد فرد نیز به منزله ملکه‌ای نفسانی، مورد توجه تام و تمام است.

شهید صدر، مانند تمامی عالمان شیعی که عدالت را از اصول دین می‌دانند، عدل را ناموس خلقت دانسته و جهان آفرینش را مبتنی بر آن می‌شمارد و انسان را نیز موجودی می‌داند که با عقل فطری خویش معیاری برای قضاوت عمومی در سلوک اجتماعی خویش دارد. معیاری که تأکید دارد که عدل، حق و خیر است و ظلم، باطل و شر است و بر همین اساس، عادل شایسته پاداش است و ظالم مستوجب کیفر و تنبیه می‌باشد (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵-۴۶؛ همو، [بی‌تا] ب، ص ۵۳).

در این دیدگاه، عدل امری حقیقی و مطلق است و انسان، با عقل فطرت‌گرای خود قابلیت درک آن را دارد و به همین خاطر است که عادل را مدح می‌کند. بنابراین، عدالت‌خواهی انسان از روی توافق با دیگران نیست. درستی و لزوم اجرای عدالت در عرصه اجتماع، امری نیست که به توافق میان افراد جامعه وابسته باشد و یا از بین توافق و یا صرف اعتبار انسان‌ها حاصل شده باشد و تحت تأثیر شرایط زندگی اجتماعی آنان و تحولات آن تغییر کند.

جنبه فطری درک انسان از عدالت با جنبه اجتماعی بودن او همراه است. بنابراین، انسان با عدالت‌جویی و عدالت‌خواهی است که اجتماعی زندگی می‌کند و تحقق عدالت، پایه و اساس زندگی اجتماعی انسان است.

۱-۲. اصول ناظر بر تحقق عدالت

شهید صدر در نظریه خویش در مورد چگونگی توزیع ثروت و درآمد، به توزیع قبل از تولید نیز توجه کرده و به این نکته اشاره می‌کند که اسلام برای مراقبت از چگونگی توزیع، منابع را در اختیار دولت قرار داده است. در حوزه توزیع پس از تولید نیز دو اصل مهم حاکم است که به‌طور طبیعی از بروز اختلاف‌های بزرگ و سریع جلوگیری می‌کند. **اصل اول:** ماده اولیه تولید شده متعلق به کسی است که روی آن کار می‌کند. **اصل دوم:** محصول تولید شده در مالکیت مالک مواد اولیه است (ثبات تولید).

وی عدالت اجتماعی را یکی از سه رکن اقتصاد اسلامی می‌داند (صدر، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۰) و آن را بر پایه دو اصل استوار می‌کند: تأمین اجتماعی و توازن اجتماعی (همان، ص ۶۵۹).

در تأمین اجتماعی، همه مسلمانان بر اساس رابطه برادری و مساوات وظیفه دارند که به اندازه توان خویش در رفع نیازهای نیازمندان بکوشند (تکافل عام) و دولت نیز موظف است که نه تنها نیازهای حیاتی افراد، بلکه حد کفایت زندگی مردم را تأمین کند (تکافل دولت). حد کفایت نیز مفهومی انعطاف‌پذیر است و با افزایش رفاه و ثروت یک جامعه افزایش می‌یابد. شهید صدر مبنای نظری اصل تکافل دولت را «حق» مشترک همه مردم در منابع و ثروت‌های طبیعی بیان می‌کند: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (همان، ص ۶۶۴). ملاحظه می‌شود که شهید صدر در تکافل عام بر اساس رابطه برادری و وجود «حق» برادری، وظیفه کمک به نیازمندان را اثبات کرده تا به وسیله آن، روابط عادلانه در جامعه برقرار شود. همچنین در تکافل دولت، وجود «حق مشترک» همه مردم در منابع باعث پیدایش وظیفه‌ای برای دولت می‌شود.

۲-۲. جامعه و فرد

شهید صدر، نظر فیلسوفانی مانند هگل، درباره وجود مستقل برای جامعه و حدود و اعضای جدا از افرادش را نمی‌پذیرد (همو، [بی‌تا]، ص ۷۰)؛ ولی برای جامعه سرنوشتی

مستقل از سرنوشت افراد قائل است. ایشان با اشاره به آیه ۳۴ سوره یونس و اعراف (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ) و اینکه «أجل» به امت نسبت داده شده، معتقد است که امت به معنای جامعه و وجود جمعی مردم می‌باشد. بنابراین، غیر از أجل معین و حتمی که همه افراد به عنوان انسان دارند، أجل دیگری برای امت‌ها وجود دارد. وجود اجتماعی همه این افراد به عنوان امت، وقت معینی به عنوان سررسید دارد؛ یعنی گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهایی بر اساس مجموعه‌ای از افکار و مبانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آنها را در برخی از نیروها و استعدادها به هم مربوط می‌کند؛ این جامعه، هم مرگ، زندگی و حرکت دارد (همان، ص ۳۹). در این صورت، سنت‌هایی که بر جامعه جاری می‌شود، می‌تواند مستقل و جدای از افراد باشد.

اگر نوع روابطی که جامعه را شکل می‌دهد، بر شکوفایی یا رکود و سستی و یا زندگی و مرگ آن تأثیرگذار است، انسان‌ها نسبت به شکل‌دهی این روابط مسئول هستند.

۳. جامعه و عدالت اجتماعی

از یک سو، اعتقاد به اینکه جامعه دارای شخصیت مستقلی از افراد است و سرنوشتی جدای از آنان دارد، فرد را در مقابل سرنوشت جامعه مسئول می‌کند و از سوی دیگر، در جامعه است که فرد می‌تواند استعدادهايش را شکوفا کند و مراتب روحی و کمالات اخلاقی خود را ارتقا داده و هدف از خلقت خود را تحقق بخشد. از آنجا که فرد و تکامل در تعامل با هم قرار می‌گیرند، برقراری روابط عادلانه در جامعه، حداقل مانند عدالت فردی اهمیت می‌یابد. البته تکیه و تأکید بر توازن اجتماعی از همین جهت صورت می‌گیرد.

شهید مطهری در این باره معتقد است که اگر مجموعه‌ای در نظر بگیریم که اجزا و قسمت‌های مختلفی دارد و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرایط معینی در آن از نظر مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزا با یکدیگر رعایت شود و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و به هدف خاصش برسد. مثلاً اگر یک اجتماع بخواهد باقی بماند، باید متعادل باشد؛ یعنی هر چیزی در آن به اندازه لازم، نه مساوی، وجود داشته باشد. اینجاست که پای مصلحت به میان می‌آید؛ یعنی مصلحت کل، مصلحتی که در آن بقا و دوام کل و

هدف‌هایی که از کل منظور است، در نظر گرفته می‌شود. از این نظر، جزء فقط وسیله است و حسابی مستقل برای خود ندارد (مطهری، ۱۳۶۱ الف، ص ۵۹).

با این نگرش به روابط اجتماعی است که پدیده‌هایی، چون استکبار، استضعاف و استثمار و در مقابل اینها، عدالت اجتماعی معنا پیدا می‌کند.

در این باره، امروزه جامعه‌شناسان به اهمیت ثروت و در اختیار گرفتن منابع آن در دستیابی به قدرت در جامعه و پیدایی و پایایی نابرابری اشاره می‌کنند.

آنان در پاسخ به اینکه چرا نابرابری به وجود می‌آید، معتقدند که نابرابری از توسعه یک ساختار اجتماعی نابرابر ناشی می‌شود و در این رابطه، شناخت نیروهای اجتماعی مؤثر ضروری است؛ چرا که نابرابری اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر می‌کنند (شارون، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲). جامعه‌شناسان معتقدند که ساختار اجتماعی، الگویی اجتماعی است که مراتب نابرابری دارد و هر کجا چنین الگویی توسعه یابد، یک نظام دائمی نابرابر ایجاد می‌شود. افراد در سراسر جامعه و هر سازمان اجتماعی‌ای، رتبه‌بندی می‌شوند؛ بنابراین، کنش متقابل اجتماعی، الگوهای اجتماعی می‌آفریند (همان، ص ۱۰۳).

اما دلیل اساسی پیدایش نابرابری را باید در تقسیم کار اجتماعی، تضاد اجتماعی و وجود مالکیت خصوصی جستجو کرد. با تقسیم کار، برخی فعالیت‌ها ارزشمندتر محسوب شده، امکان کنترل دیگران را فراهم می‌کند و برخی امتیازات را به صاحبان فعالیت‌های ارزشمند می‌دهد. با گذشت زمان و انباشت امتیازات، موقعیت ممتاز صاحب آن فعالیت نیز محکم می‌شود (همان، ص ۱۰۴). در چنین جوامعی، افراد برای دستیابی به چیزهای ارزشمند و کمیاب با هم رقابت و مبارزه می‌کنند. جایی که مبارزه باشد، برنده و بازنده نیز هست. برندگان با کسب قدرت بیشتر در کنش متقابل می‌توانند باز هم پیروز شوند و آسان‌تر به اهدافشان دست یابند. آنان به تدریج دامنه پیروزی‌شان را گسترش می‌دهند و یک نظام نابرابر ایجاد می‌کنند؛ یعنی نظامی به وجود می‌آورند که در ساختار اجتماعی آن، برندگان در مراتب بالاتری قرار می‌گیرند. در این نابرابری ساختاری، برخی ثروتمند و برخی فقیر خواهند بود. ثروتمندان قدرت بیشتری به دست می‌آورند و نظم جامعه را می‌توانند کنترل کنند. بدین ترتیب، می‌توانند به‌طور دائم امتیازات زندگی اجتماعی را به خود اختصاص دهند. این مزیت‌ها برتری آنان را بار دیگر بیشتر کرده و تحکیم می‌کند. قدرت به عوامل زیادی بستگی دارد؛ ولی ثروت

مسئله مهم‌ترین این عوامل است. ثروتمندان بر آنچه در اقتصاد، حکومت و رسانه‌ها رخ می‌دهد، تأثیر گذارند.

هنگامی که نابرابری ایجاد شد، تغییر آن دشوار است. به نظر می‌رسد که پنج عامل سبب استمرار نابرابری می‌شود:

الف) کوشش قدرتمندان: که با در اختیار داشتن منابع و ابزارهای لازم (قدرت) سعی در حفظ نابرابری دارند؛

ب) نهادهای اجتماعی مسلط: که خود تحت سلطه طبقه حاکم هستند. اساساً نهادها برای جامعه آن‌گونه که هست، کار می‌کنند و در یک نظام نابرابر، آن‌گونه عمل می‌کنند که نابرابری حفظ شود و حتی افزایش یابد؛

ج) فرهنگ: با گذشت زمان بیشتر، مردم نابرابری‌های موجود را می‌پذیرند و به دائمی شدن آن کمک می‌کنند؛

د) اجتماعی شدن و پذیرش جایگاه: انسان‌هایی که در یک جامعه نابرابر متولد شده و رشد می‌یابند، در فرآیند ورود به جامعه، جایگاه خویش را در آن می‌پذیرند. این امر، به‌خصوص توسط نظام آموزشی آسان و اجرا می‌شود. در این نظام، دانش‌آموزان دسته‌بندی می‌شوند و سپس در نظام‌های شغلی و در نهایت، نظام اقتصادی پراکنده می‌شوند؛

ه) ابزار زور: افرادی که از پذیرش جایگاه خود در جامعه خودداری کنند و با اعمالشان نظام اجتماعی را تهدید کنند، از راه زور (پلیس، دادگاه و زندان) کنترل می‌شوند (همان، ص ۱۳۰).

بر اساس این تحلیل جامعه‌شناختی، جامعه‌ای که افراد تشکیل‌دهنده آن بر اساس امیال و خواست‌های طبیعی خویش در تلاش برای به دست آوردن هر چه بیشتر مواهب موجود در جامعه باشند، جامعه‌ای نابرابر خواهد بود؛ چرا که در آن، اقلیتی قدرتمند بر اکثریت سلطه داشته و از آن محافظت می‌کند.

از نظر اسلام، چنین جامعه‌ای، روابط ظالمانه دارد و از همین‌رو، با فساد و فروپاشی روبه‌رو خواهد بود. در روایتی از نبی مکرم اسلام آمده است که: «امت من، تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر کرده و در کارهای نیک همکاری کنند، بر خیر و خوبی خواهند بود؛ اما هنگامی که چنین نکنند، برکت‌ها از آنان ستانده شده و برخی بر بقیه سلطه یافته و یآوری در آسمان و زمین نخواهند داشت» (حر عاملی، ج ۱۱، ح ۳۹۸).

خداوند سبحان سلطه مترفین و ثروتمندان بر جامعه را مقدمه نابودی آن معرفی می‌فرماید: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» (اسراء، ۱۶). از دیدگاه اسلام، تنها جامعه مبتنی بر عدالت است که می‌تواند پایدار بماند. بنابراین، با وارد نمودن منابع اصلی ثروت در مالکیت عمومی و یا مالکیت حاکم اسلامی، از یک طرف، امکان در اختیار گرفتن آن را از سوی عده‌ای سلب کرده است (کسی که لایق آن نباشد باین اُلُغْنِيَاءَ) و از سوی دیگر، حاکمیت غیر امام عادل را به رسمیت نمی‌شناسد تا بدین ترتیب، چنین امکاناتی برای ایجاد عدالت در جامعه به کار گرفته شود. بی‌جهت نیست که در همان آیه‌ای از قرآن که هدف ارسال انبیا را برقراری عدالت اجتماعی بیان می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، امام عادل را نیز معرفی می‌کند؛ زیرا با توجه به روایات، منظور از میزان در این آیه، ائمه اطهار هستند. اگر منابع و نعمت‌های موجود به انحصار درنیاید و برای بهره‌مندی جامعه و رشد و شکوفایی ظرفیت‌ها و استعدادها همه افراد جامعه مورد استفاده قرار گیرد، جامعه پیشرفت می‌کند، ظرفیت‌های تازه‌ای برای بهره‌مندی ایجاد می‌شود و برکات خداوندی نازل می‌گردد. چنین جامعه‌ای پایدار و رو به رشد خواهد بود؛ چنانچه امیرالمؤمنین می‌فرماید: «زندگی در آن خوشایند و امید به بقا و پایداری آن زیاد است و دشمنان آن مأیوس می‌باشند» (نهج البلاغه، ص ۶۸۳).

با توجه به این دیدگاه، وجود فقر نتیجه عدم توازن در جامعه است. منظور از توازن آن است که در میان اقشار و گروه‌های مختلف جامعه، شکاف و تفاوت به حدی نرسد که عده‌ای با دستیابی به منابع ثروت بتوانند شکاف درآمدی معناداری را در جامعه نهادینه کنند، به گونه‌ای که نابرابری نمایانی استمرار یابد. اگرچه چنین حالتی با در دست داشتن شاخصی مناسب، بهتر و دقیق‌تر قابل تعریف و شناسایی است؛ اما حتی بدون چنین شاخصی نیز می‌توان مدعی بود که هر گاه جامعه دوقطبی شود، به واسطه آنکه ثروتمندان امکان کسب قدرت و سلطه بر اقتصاد و مقدرات جامعه را به دست می‌آورند، عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام در آنجا اجرا نمی‌شود.

معمولاً در چنین جوامعی، فقر در کنار ثروت‌های انباشته رخ می‌نماید و آثار زیانبار و ویرانگر خود را به همراه می‌آورد. نکته قابل توجه این است که در روایاتی که فقر نکوهش شده، به خاطر همین آثار مخرب بوده است (ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۳)؛ بنابراین، آنچه نقش اساسی دارد، همین آثار است. کاملاً قابل تصور است که در صورت عدم

توازن جامعه، این آثار بروز کند. بدین ترتیب، رویکرد شهید صدر در مورد توازن بهتر فهمیده می‌شود.

از نظر وی، تأمین توازن اجتماعی به دوره خاصی منحصر نیست؛ بلکه هدفی اساسی و مهم است که دولت باید در هر زمان درصدد تحقق آن از راه‌های مشروع باشد (ص ۶۷۸). ایشان از آن جهت این اصل را مهم می‌دانند که هر چند اسلام با حرمت کنز، ربا و غیره، موانعی جدی بر سر راه عدم توازن جامعه نهاده است؛ اما با توجه به تغییرات تکنولوژیک و تفاوت‌های روحی، جسمی و فکری انسان‌ها، امکان بروز عدم توازن وجود دارد و حتی در صورتی که افراد جامعه بر اساس کار مفید اقتصادی منابع جامعه را به مالکیت خود درآورند و هیچ‌گونه استثماری در کار نباشد، باز هم آن تفاوت‌های خصوصیات فردی به اختلاف‌های وسیع در درآمد و ثروت خواهد انجامید. شهید صدر این اختلاف را می‌پذیرد، البته تا جایی که توازن جامعه را از نظر سطح کفاف مختل نکند. منظور وی از سطح کفاف، این است که افراد جامعه بتوانند در سطح متعارف زندگی قرار گیرند و متناسب با ضروریات یک زندگی آبرومندانه از مزایای زندگی عمومی برخوردار شوند.

نظام اسلامی برای آنکه توازن تحقق یابد، علاوه بر تحریم اسراف و غیره، امکاناتی را نیز در اختیار دولت اسلامی قرار داده که عبارت است از: ۱. وضع مالیات؛ ۲. فعالیت بخش عمومی و سرمایه‌گذاری دولتی؛ ۳. اختیارات دولت اسلامی (منطقه‌الفرغ) برای تنظیم روابط اقتصادی در بهره‌برداری از منابع (ص ۶۸۰-۶۸۲).

ملاحظه می‌شود که شهید صدر در نظریه خویش، علاوه بر وضعیت اولیه، به فرآیندها و وضعیت نهایی هم توجه دارد و در همه این حالت‌ها نیز آنچه محور دستیابی افراد به درآمد و ثروت می‌باشد، حقی است که آنان دارند و یا پیدا می‌کنند.

نتیجه‌گیری

بحث در مورد ترجیح موقعیت اولیه، فرآیند و یا وضعیت نهایی تا حد زیادی با این سؤال پیوند دارد که آیا برای جامعه غایت مطلوبی متصوریم؟ آنان که به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند، در رتبه شکل دادن روابط اقتصادی میان افراد، سمت و سوی غایت را نیز توجه می‌کنند. برخی دیگر که در ابتدا غایت مطلوبی در نظر ندارند، عمدتاً به دنبال پاسخگویی به این سؤال هستند که باید چه ترتیباتی بر جامعه حاکم باشد تا افراد حداکثر دستیابی به

حقوق خویش را داشته باشند؟ آنان بیشتر به نهادن سنگ بنا و چیدن سنگ‌ها به نحو صحیح می‌اندیشند. اگر چنین شود، ساختمان ساخته شده، مطلوب خواهد بود. طرفداران اصالت جامعه و اصالت فرد، به ترتیب، چنین رویکردهایی به مسئله دارند.

اندیشمندان مسلمانی که علاوه بر مهم شمردن موقعیت فرد در جامعه و هدفمند دانستن نظام خلقت در راستای رسیدن فرد به تکامل (قرب الهی)، جامعه را نیز دارای زندگی، مرگ و سرنوشت مستقل از افراد می‌دانند و جریان و حاکمیت عدالت را موجب حیات جامعه و زوال آن را باعث نابودی جامعه می‌دانند، نمی‌توانند نسبت به وضعیت نهایی جامعه بی‌تفاوت باشند. در این نگرش، اصول بنیادین و پیشینی در مورد تعریف حق برای افراد وجود دارد و روابط ویژه‌ای را در جامعه حاکم می‌کند که با اجرای آن (اعطاء کل ذی حق حقه) هم رشد و شکوفایی خلاقیت‌های فردی امکان بروز می‌یابد و هم جامعه با عدم توازن و پیدایش طبقات مسلط و تحت سلطه روبه‌رو نخواهد شد. بی‌دلیل نیست که فقر به خاطر آثار و پیامدهای آن مورد نکوهش شدید قرار گرفته و بی‌تردید برطرف کردن آن از اهداف نظام اقتصادی اسلام است. این امر نشان می‌دهد که اسلام به هیچ‌وجه حضور چنین آثاری را نمی‌پذیرد و هر گونه وضعیتی را که زمینه‌ساز پیدایش این آثار باشد، نامطلوب می‌شمرد و در این صورت، به مقدمات و ترتیباتی که به این شرایط منجر شود، اهمیتی نمی‌دهد و از مصادیق روابط عادلانه نمی‌داند.

بنابراین؛ اسلام جامعه‌ای که در آن منابع اصلی ثروت در اختیار اقلیتی قرار گیرد و با دستیابی به اعتبار و قدرت موجبات سلطه آنان بر دیگر اقشار فراهم شود، جامعه‌ای نامطلوب و به اصطلاح نامتوازن می‌داند. شاید از همین‌رو است که بخش مهمی از منابع اصلی ثروت در اختیار امام عادل قرار داده شده است تا حق خاص (حقوق افراد) به نابودی حق عام نینجامد.

بدین ترتیب، اگرچه در جامعه اسلامی، بخش خصوصی در به عهده گرفتن بخشی از فعالیت‌های مفید اقتصادی در تولید و توزیع کالاها و خدمات ذی‌حق هستند و تأمین فرصت و زمینه بروز و ظهور انگیزه‌های آنان در کسب سود و موقعیت‌های بهتر زندگی به رشد، توسعه و افزایش رفاه جامعه کمک می‌کند، پس مصلحتی غیر قابل چشم‌پوشی است؛ اما مصالح جامعه در تحقق عدالت اجتماعی، فعالیت آنان را تا جایی محترم می‌شمارد که به دستیابی به منابع اصلی ثروت و قدرت در جامعه و سلطه آنان، هر چند پس از چند نسل، منتهی نشود.

منابع

- ارسطو (۱۳۶۸)، *اخلاق نیکو مآخوس*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگاه.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشپریه، حسین [بی تا]، *مجله نقد و نظر*، ش ۳.
- بلوم، ویلیام (۱۳۷۳)، *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر آوران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰)، *رسائل فقهی*، مؤسسه انتشارات جعفری و انتشارات تهذیب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۳)، *الحیة*، ج ۴، تهران: دفتر نشر اسلامی.
- شارون، جوئل (۱۳۷۹)، *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- الصدر، محمدباقر، (۱۴۱۴ق / ۱۹۹۹م) *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ [بی تا] الف، *الاسلام تصویر الحیة*، طهران: وزارة الارشاد الاسلامی.
- _____ [بی تا] ب، *الفتاوی الواضحة*، بیروت: دارالتعارف مطبوعات.
- _____ [بی تا] ج، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سید جمال موسوی، تهران: روزبه.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۴، قم: مرکز الغدیر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۳)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.
- گاتری، تی. سی دبلیو (۱۳۶۳)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.
- گمپرتس، تئودر (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ الف)، *عدل الهی*، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۱ ب)، *مجموعه گفتارها (۱)*، تهران: انتشارات صدرا.

ناریک، رابرت [بی تا]، «عدالت و استحقاق»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، سال سوم، ش ۱۰، ص ۹۴-۱۰۹.

نیلسن، کای (۱۳۸۲)، «واکاوی در مفهوم عدالت»، ترجمه علیرضا کاهه، راهبرد، ش ۲، زمستان، ص ۳۶۲-۳۸۸.

واعظی، احمد (۱۳۸۲)، «نظریه عدالت کانت»، مجله علوم سیاسی، سال ششم، ش ۲، پاییز، ص ۸۹-۱۱۴.

Rawls, John (2000), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.

Sandel, Michael (1984), *Liberalism and its Critics*, New York University Press.

Waldron, Jeremy, Nozic and Locke (2005), "Filling the Space of Rights", in the *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, edited by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffery Paul, Cambridge University Press.