

چکیده: اگر در میان ارزش‌های اجتماعی مورد قبول همگان والاترین ارزش‌ها را «آزادی»، «برابری» و «عدالت» بدانیم، مقایسه‌ی این ارزش‌ها و انتخاب یکی از آنها به عنوان ارزش برتر از دشوارترین داوریهاست.

ولی آنچه مسلم است، آزادی گاهی خود حصار برای آزادی می‌گردد، زیرا افرادی هستند که با استفاده از آزادی همه‌ی منافع و مزایای طبیعی و اجتماعی را به سوی خود جذب می‌کنند و آزادی را در انحصار خود درمی‌آورند.

به همین جهت نیاز به برابری ضروری است، و انسان‌ها خواهان آن می‌گردند، تا از آزادی بکاهند تا بتوانند به برابری دست یابند. در نتیجه

برابری بر آزادی حکومت می‌کند، نیاز به برابری نیز در واقع نیاز به عدالت است، زیرا آنجا که جای برابری و تساوی است، برابری در ذات و عمل به عدالت وجود دارد.

بنابراین عدالت والاترین ارزش‌ها است.

با ظهور و پیدایش اندیشه‌های جدید و تفکر نسبی گرایی، که بر مبنای نظریه‌ی اومانیستی خود بنیادگرایانه توانست به عنوان تفکری مسلط و اندیشه‌ای حاکم جای خود را باز کند، با مبدأ قرار گرفتن انسان به عنوان خاستگاه معرفت و شناخت، از انسان موجودی ساخت که مستقل و بی‌نیاز از هر منبع و مرجع دیگری محور ارزش‌ها و نیز معیار و ملاک آن قرار گرفت.

بر این اساس دیگر ارزش واقعی و مطلق جدای از ذهن انسان ارزش گذار در خارج وجود نداشت تا انسان نیاز به فهم و درک او داشته باشد تا به ناچار بخواهد خود را بر آنها تطبیق دهد.

آثار ناشی از این اندیشه و تفکر توانست در تمامی حوزه‌ی رفتارهای اجتماعی از جمله رفتارهای اقتصادی نیز جاری شود، و انسان را موجود حداکثر کننده‌ی مطلوبیت، خوشی و سود معرفی کند و در نهایت مفهوم عدالت را به رفاه مادی همگانی ارجاع دهد.

در این نگرش دیگر عدل و عدالت عبارت از رفتار کردن بر حسب ضوابطی مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ یک از اصول مادی عدالت دیگر اعتبار ذاتی ندارند، و لذا اصول عدالت را می‌توان به ساخت انسانی و گزینش فردی منوط کرد، در حالی که در نگرش دینی، عدالت و تمامی ابعاد آن، سرچشمه‌ی الهی دارد و در چارچوب شریعت قابل تعریف است. بنابراین در این رهیافت عدالت چهره‌ی الهی و آرمانی دارد.

سؤالی که این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن بر خواهد آمد، این است که با توجه به اختلاف بنیادی در برداشت دینی از عدالت و اندیشه‌های مدرن عدالت، آیا با توسل به چنین نظریه‌هایی می‌توان عدالت اقتصادی مورد نظر اسلام را در قالب نظام اقتصادی آن محقق ساخت .

کلمه های کلیدی :

•اسلام - •عدالت - •لیبرالیسم - •نظام اقتصادی - •فایده گرایی

نوع نگرش انسان به هستی و دنیا هسته‌ی اصلی جهان بینی هر مکتبی را تشکیل می‌دهد. از این رو آن چه مبنای نظام اجتماعی را در یک جامعه به وجود می‌آورد و به تبع آن نظام اقتصادی شکل می‌گیرد، بینش‌ها، نگرش‌ها و ارزش‌هایی است که باورهای انسان‌ها را به وجود آورده است. براین اساس رفتارهای مرتبط با بخش‌های مختلف اقتصادی، اعم از تولید، توزیع، مصرف، پس انداز، سرمایه‌گذاری، مبادله و...، همه به نوعی به مبانی اعتقادی و ارزش‌هایی که شخص در جهان بینی خود برگزیده است، برمی‌گردد. از این جهت است که هر نظام اقتصادی برای خود دارای جهت و اهدافی خاص می‌باشد و در راستای تحقق این اهداف است که ابزارها و سیاست‌هایی که با مبانی آن نظام، اعم از سیاسی و فرهنگی، مطابقت دارد، به کار گرفته می‌شود. در بینش توحیدی همه‌ی رفتارها و کردارها، از جمله رفتارهای اقتصادی، در جهت رشد روحی و اعتلای معنوی انسان قرار دارد. بر این اساس سیاست‌های اقتصادی و شیوه‌ی رفتار عملی اقتصادی نیز متأثر از این نوع بینش می‌باشد. از نگاه اسلام، عقل حاکم بر امیال است و با توشه‌ای که به کمک وحی از حکمت نظری دارد و با اتکا به داوری‌های خویش و راهنمایی‌های وحی در حکمت عملی، درباره‌ی اهداف به داوری می‌نشیند، و اهداف عالی را بر اهداف پست ترجیح می‌دهد. بر این مبناست که عدالت را هدف والای اجتماعی خویش می‌داند. در نتیجه احکام عقل عملی و قوانین شرعی الهی را حاکم بر رفتار خویش می‌سازد براین اساس است که ماهیت دیدگاه‌ها و تحلیل‌های اقتصادی یک مسلمان، در مقایسه با دیدگاه‌ها و تحلیل‌های اقتصادی متعارف، از اساس دگرگون می‌گردد.

در این نظرگاه بهره‌گیری از عقلانیت تدبیری در واقع همان عقلانیتی است که می‌تواند با اتخاذ تدابیر مناسب بر پایه‌ی عدل و عدالت قرار گیرد، که به تعبیر امام علی علیه‌السلام ؛ «من علامات العقل؛ العمل بسنة العدل» است (آمدی، ۱۳۶۶، ۳۰۶) و به‌بیان قرآن «حیات طیب» را برای انسان به ارمغان می‌آورد. بنابراین عقلانیت ابزاری، به عنوان نوعی از عقلانیت تدبیری، فقط در صورتی می‌تواند از دیدگاه اسلامی پذیرفته شود که در قالب «عمل صالح» درآید، زیرا فقط عمل صالح است که در کنار ایمان، توانایی دارد که حیات طیب را برای انسان‌ها به ارمغان آورد. آنچه مسلم است، جامعه‌ای می‌تواند از چنین حیات

طبیعی‌ای برخوردار باشد که تمامی مناسبات و رفتارهای اجتماعی و اقتصادی آن در قالب سیستم و نظام عدالت محور شکل گرفته باشد. در ادامه، در دو بخش، به تشریح بحث می‌پردازیم. در بخش اول، به کلیات مطلب و تعریف واژه‌ها پرداخته خواهد شد. در بخش دوم، به نظریه‌های مدرن عدالت و نیز مقایسه‌ی آن با مفهوم دینی عدالت خواهیم پرداخت.

بخش اول: کلیات بحث

پرسش اصلی

سؤال اصلی و محوری این تحقیق این است که در مراد ما از نظام اقتصادی عدالت محور کدامین رویکرد به عدالت مورد نظر است و با کدامین رهیافت از عدالت چنین نظام اقتصادی را باید در جامعه محقق ساخت؛ با رویکرد نظریه‌ی لیبرال عدالت و یا با برداشت رادیکال از عدالت، که به طور عمده در بستر تفکر سوسیالیستی شکل گرفته است، و یا با رویکرد عدالت از منظر دین و اندیشمندان اسلامی؟ آنچه مسلم است در این تحقیق مقصود ما دست یابی به عدالت با رهیافت دینی می‌باشد، زیرا برداشت لیبرال و رادیکال از عدالت از اندیشه‌ها و فلسفه‌های سیاسی برگرفته از معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی آغاز شده که با مبنای انسان‌شناختی اسلامی سازگاری ندارد.

تعریف عدالت

عدل از نظر لغت به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهده می‌آید. همچنین عدل به معنای دیگری از جمله لنگه، کیل، پیمانه، پاداش، میانه روی، مساوات، برابری، کار میانه و راست ایستادن نیز هست. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۸۳) ابن منظور، در تألیف خود در باب معنای عدل، می‌نویسد:

آن چه که در نفوس انسانی مایه‌ی اعتدال و مرتبی و استقامت و انتظام می‌شود، عدالت است و چنین انسانی مستقیم و راست و درست است و متضاد آن جور است.

همچنین عدل به معنای حکم به حق نیز آمده است.

نویسنده‌ی فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، در شرح معنای لغوی عدل، می‌نویسد:

عدل یعنی معادل، متعادل، حد وسط، ضد جور، و شایسته‌ی گواهی دادن یعنی عادل، داد دهنده، پیمانه، پاداش و.....

در حکمت عملی، عدل مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند. (سجادی، ۱۳۷۵، ۴۷)

آنچه در این تعریف به مفهوم مورد نظر ما نزدیک‌تر است، عدل به معنای برابری و تساوی، دادگری و انصاف و مفاهیمی از این قبیل و نیز حکم به حق است، که با معنای عدالت در نظام اقتصادی که مقصود از آن روابط حق مدارانه در سطح کلان در

حوزهی رفتارهای اقتصادی در جامعه است، سازگاری و مطابقت دارد.

نسبی و مطلق بودن عدالت

از جمله مباحث مهمی که دربارهی مفهوم عدالت می‌توان به آن پرداخت، مسألهی مطلق و نسبی بودن معنای عدالت است، که به نظر اسلام معنای عدالت امری مطلق است. زیرا عدالت بر پایه‌ی حقوق واقعی و فطری انسان‌ها استوار است. بنابراین در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها یکی بیشتر نیست، چون استحقاق‌های انسان همیشه ثابت و یکنواخت و مطلق است. (مطهری، ۱۳۷۳، ۳۱۲)

از این رو، به نظر شهید مطهری، اگر عدالت نسبی باشد، در هر جامعه و در هر عصری یک جور است، بنابراین هیچ مکتبی نمی‌تواند یک دستور مطلق بدهد و بگوید این عدالت است و باید همیشه و همه جا اجرا شود، حداکثر می‌تواند برای زمان و مکان خودش دستور عدالت بدهد، و این معنای از عدالت با جامعیت و خاتمیت و جاودانگی اسلام مغایرت دارد. (همان، ۳۰۴-۳۰۵)

در حالی که در تفکر اومانستی و نیز نسبی گرایی برخاسته از این تفکر، که کاملاً در اقتصاد کلاسیک و نئوکلاسیک هویداست، ارزش مطلق وجود ندارد، تا انسان تمایلات خود را براساس آن شکل دهد، بلکه ذهن انسان، به عنوان سوژه‌ی ارزش گذار، معیار و ملاک ارزش‌ها تلقی می‌شود.

بر مبنای چنین تفکری است که اقتصاددانان نئوکلاسیک به آسانی با تکیه بر نظریه‌ی مطوبیت توانستند توجیه‌گر معنای ارزش باشند. در نتیجه مبنای ارزش، بر اساس همان مقدار مطلوبیت حاصله برای افراد در نظر گرفته شد. افراد نیز بر پایه‌ی خواسته‌های خودشان چیزی را مطلوب و چیزی را نامطلوب می‌شمرند.

رابطه‌ی حق و عدل

برای حق معانی گوناگونی ذکر شده است. راغب اصفهانی، در مفردات، می‌نویسد:

اصل حق به معنای مطابقت و موافقت است. (راغب، ۱۳۹۲، ۱۲۹)

صاحب تاج العروس می‌گوید:

«حق» یعنی ضد «باطل» وجود ثابت و... (زبیدی، ۱۳۰۶، ۴۳۲)

طریحی، در مجمع البحرین در شرح و تفسیر لغوی واژه‌ی «حق»، چنین می‌گوید:

حق آن است که هر چیزی در موقع خود واقع شود.

از این رو، می‌توان گفت، به نظر وی، «حق» هم معنای «عدل» است و این معنا بر تمام مصادیق «حق» قابل تطبیق است.

(طریحی، ۱۴۸۰، ۷۸) همچنان که در تعریف عادل می‌گوید: «الواضع کل شیء موضعه»؛ انسان عادل کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار دهد. با توجه به همین مطابقت و هم معنایی حق و عدل است که می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنچه از حقوقی را که شریعت مقدس اسلام برای فرد و جامعه در نظر گرفته است، عین عدالت می‌باشد. بر همین مبناست که امام کاظم علیه‌السلام بین عدل و حق بدین گونه جمع نموده که عدل را وسیله‌ای برای دستیابی انسان‌ها به حقوقشان معرفی نموده است؛ آنجا که در رابطه با حقوق مالی و اقتصادی افراد می‌فرماید:

همانا خداوند متعال هیچ یک از اصناف اموال را وانگذاشته، مگر آنکه آن را تقسیم و حق هر صاحب حقی را عطا کرده است. حق خاصه، عامه، بیچارگان، و مسکینان و تمام گروه‌های مردم را داده است.

آنگاه حضرت فرمود:

اگر بین مردم عدالت اجرا شود، همه‌ی مردم بی‌نیاز می‌شوند. (کلینی، ۱۴۰۵، ۵۴۲)

مفهوم دینی عدل

در بینش دینی، «عدل» به معنای اعطاء کل ذی حق حقه است، یعنی حق هر صاحب حقی را به او دادن و به تعبیر علی علیه‌السلام، العدل یضع الامور مواضعها...؛ عدل هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد. (شهیدی، ۱۳۷۹، ۴۴۰)

و یا در بیان دیگر آن حضرت علیه‌السلام می‌فرماید:

ان العدل میزان الله سبحانه الذی وضعه فی الخلق و نصبه لاقامه الحق... (آمدی، ۱۳۶۶، ۲۲۲)

عدالت، ترازوی خداوند است که برای بندگان نهاد، و برای اقامه‌ی حق آن را نصب کرد. خداوند را در ترازویش نافرمانی نکنید و با سلطنت او معارضه مکنید.

تناسب معنای لغوی و دینی، همانطور که در رابطه‌ی حق و عدل به آن اشاره شد، در این است که اگر حق هر صاحب حقی در جامعه ادا شود، تعادل و توازن میان افراد جامعه به وجود خواهد آمد. بنابراین از نظرگاه عدالت دینی، هر جا پای حقوق انسان به میان می‌آید، میدان عدالت است؛ چه آن حق اقتضای برابری داشته باشد و چه نابرابری.

محوریت حق و عدالت در نظام اقتصادی اسلام

ملاک و معیار اسلام در نظام اقتصادی، مانند سایر بخش‌های زندگی اجتماعی، حق و عدالت بوده و هست، آن هم عدالت در اصول و مبانی احکام و نه تنها در فروع و روبناها، به این معنی که حکم اسلامی از آنجا که پایه‌ی آن عدل بوده صادر شده است، نه اینکه چون حکم دینی است عدل است، بلکه از آنجا که عدل است، دین به انجام آن حکم نموده است.

اساس این نگرش به یک اصل کلامی و اصولی بازمی‌گردد و آن عبارت است از تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد، که در

کتابهای اصول فقه مورد بحث قرار گرفته است. همچنین حق در بعد تشریعی به معنی سزاوار بودن، شایسته بودن و انطباق یک حکم و قانون با واقع است و از آنجا که حق مطلق خداوند یکتاست و خلقت جهان و موجودات براساس حق بوده است، قوانین حق و خالی از خطا و انحراف همانا قوانین الهی است.

قرآن کریم در مواضع مختلف به این حقیقت تصریح نموده است که براساس ناموس خلقت تمامی نعمات الهی در این جهان بر ای انسان آفریده شده است *لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً* (بقره / ۲۹) و در این مقام نه تنها هیچ کوتاهی و قصوری صورت نگرفته است، بلکه، به تصریح قرآن، انسان از احصاء و شمارهی نعمات الاهی ناتوان است، *وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ* (ابراهیم / ۳۴). در مقام تشریع و قانون گذاری نیز خداوند حقوق همه‌ی انسان‌ها را در نظر گرفته و از این جهت هم هیچ کم و کاستی صورت نگرفته است، ولی‌آنچه که ضامن دستیابی انسان‌ها به حقوقشان است، اجرای عدل و عدالت است. در روایات و احادیث بسیاری به این حقیقت تصریح و تاکید شده است که در صورت حاکمیت و برقراری عدالت در جامعه، توسعه و رفاه اجتماعی فراگیر گسترش می‌یابد. در برخی از این روایات این چنین آمده است، «لو عدل بین الناس لاستغنوا» (عاملی، ۱۴۰۲، ۱۱۶)

حقانیت در نظام اقتصادی اسلام

در بین اندیشمندان و مکاتب و ادیان مختلف در تعریف اصل حق و حقیقت، اختلاف نظرهای جدی وجود دارد، برخی مانند عملگرایان حق و حقیقت را فایده‌ی عملی داشتن امر مورد نظر می‌دانند. بر این مبنا در معنای حق اگر در نظام اقتصادی اسلام ما پیرو عملگرایان باشیم و از آنها تبعیت کنیم، همین که مشکل زندگی حل شود، حق تلقی می‌گردد. در آن صورت دیگر روش آن یا مقدمات مربوط به آن و ارتباط آن با سایر حوزه‌ها اهمیتی ندارد.

عده‌ای دیگر مقبولیت عقلا را ملاک حقانیت می‌دانند. پس اگر عقلا هر نوع نظام اقتصادی را تجویز کردند، آن نظام حق خواهد بود. برخی دیگر، هماهنگی و سازگاری سیستم را منطبق بر حقانیت آن بیان می‌کنند. برخی دیگر حقانیت را با اثبات پذیری تجربی یکسان می‌دانند. اگر این تصور و برداشت از حقانیت را برای نظام اقتصادی اسلام پذیرا باشیم، بی‌تردید باید بسیاری از امور ارزشی و اخلاقی آن را کنار بگذاریم (دادگر، ۱۳۷۹، ۴۷)، در حالی که به نظر ما، همان طور که درهم معنایی حق و عدل گذشت، سازگاری نظام اقتصادی اسلام با اصول و پایه‌های دینی یا حداقل عدم تعارض آن با مبانی دینی، شرط اول حقانیت یاد شده است.

بخش دوم: خاستگاه نظریه‌های مدرن عدالت

حال، با توجه به آنچه در مفهوم دینی عدالت گفته شد، آیا در سایه‌ی توسل به نظریه‌های مدرن عدالت امکان تبیین و تحقق

نظام اقتصادی عدالت محور وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا ظرفیت معرفت شناختی پدید آمده پس از عصر روشنگری می‌تواند مبنای نظام‌های سیاسی - اقتصادی دینی و به طور مشخص اسلامی در شناخت و دستیابی به هدف عدالت باشد؟

بی‌تردید هیچ یک از تعبیرات مدرن از عدالت (با تکیه بر نگرش‌های لیبرال (سازگار با تلقی دینی از عدالت نبوده و نیست، و در سطح فلسفه‌ی اقتصادی، تفاوت ماهوی دارند. روشن است که در مقام اجرای عدالت اسلامی در اقتصاد و سیاست، و در کرسی سیاست‌گذاری و توجیه، متوسل شدن به نظریه‌ی اجتماعی و دولت مدرن کفایت نخواهد کرد، زیرا جایگاه و تعبیر عدالت در فلسفه‌ی اجتماعی - اقتصادی، متناسب با زمینه‌های آن در فلسفه به معنای اعم و جدید خود است، یعنی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی که به صورت اصول موضوعه و ارکان پیشینی هر جریان فکری مطرح می‌شوند. به عنوان مثال، اگر پرسیده شود چرا افرادی مانند جان استوارت میل و جرمی بنتام و...، مطلوبیت و خرسندی فردی را محور فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی خود قرار داده‌اند، باید به این لایه‌ی معرفتی بازگشت و در پاسخ به مبنای انسان‌شناسی و علم‌شناسی هیوم در جایگاه سر سلسله‌ی مطلوبیت گرایان جدید اشاره کرد. (عالم، ۱۳۷۷، ۴۲۲)

آنچه مسلم است، فلسفه‌ی نظریات اجتماعی پس از رنسانس، به طور عمده، تحت تأثیر دو جریان مهم قرار گرفته است که عبارتند از:

(۱) لیبرالیسم وظیفه گرا؛

(۲) لیبرالیسم مطلوبیت گرا.

از برجسته‌ترین شخصیت‌های جریان اول می‌توان از کانت نام برد و از جریان دوم می‌توان به هیوم، بنتام و میل اشاره کرد. (نوسبام، ۱۳۷۴، ۸۳)

در رهیافت وظیفه گرا هیچ هدف پیشینی برای جامعه به رسمیت شناخته نمی‌شود و همه چیز به انتخاب فاعل‌های عقلانی وابسته است. عنصر محوری در این رهیافت تأکید بر پذیرش وظیفه‌ی اجتماعی انسان و همچنین تقدم «حق» بر «خوبی» است. به گفته‌ی مایکل ساندل، لیبرالیسم وظیفه گرا بیش از همه، نظریه‌ای درباره‌ی عدالت و اولویت آن میان دیگر اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی است. محور اصلی این نظریه را این گونه می‌توان ذکر نمود: جامعه در جایگاه اجتماعی از افراد متکثر با اهداف و منافع متفاوت و تعاریف گوناگون از خوبی، آنگاه به بهترین وجه سامان یابند که اصول حاکم بر جامعه، خود مفهوم خاصی از خوبی و نیکی را پیش فرض قرار ندهند.

از این رو:

عدالت دیگر عبارت از رفتار کردن برحسب ضوابطی مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ یک از اصول مادی عدالت...، دیگر

اعتباری ذاتی ندارند. همه‌ی تکالیف مادی زاینده‌ی توقف دو طرف‌اند. پس عدالت را باید همان عادت‌های مردم در اجرای قراردادهای و وفای به پیمان دانست. (اشتراوس، ۱۳۷۳، ۲۰۷)

لذا به تعبیر مایکل ساندل:

جهان وظیفه‌شناسی اخلاقی، برخلاف مفاهیم یونان باستان و مسیحیت قرون وسطی، جهانی تهی از معنای ذاتی است و به قول ماکس وبر جهانی «توهم زدایی شده» است؛ جهانی خالی از غایت نظیر جهان مورد تأیید علم و فلسفه‌ی سده‌ی هفدهم می‌توان فاعلی را جدا و مقدم بر غایت‌ها و هدف‌هایش تصور نمود. تنها در جهانی بیرون از حاکمیت نظامی هدف دار اصول عدالت را می‌توان به ساخت انسانی و مفاهیم خیر را به گزینش فردی منوط کرد. در اینجا عمق تقابل فلسفه‌ی اخلاق لیبرالی و جهان‌بینی غایت‌گرایانه به وضوح آشکار می‌گردد. (ساندل، ۱۳۷۴، ۲۷۸)

رهیافت مطلوبیت گرا همان نگاه آشنای اقتصاد نئوکلاسیک را شالوده می‌ریزد که انسان را موجود حداکثر کننده‌ی مطلوبیت، خوشی یا سود معرفی می‌کند. البته این بیان به معنای در نظر نگرفتن دیگر انگیزه‌های انسان نیست و فقط نوعی تحویل‌گرایی و فرو کاستن به اساسی‌ترین و پایدارترین انگیزه‌ی انسانی به جهت ساده سازی علمی به شمار می‌آید.

نگاه ذهن محور و غیر رئالیستی این رویافت به عدالت، به نظر بسیار ساده تر از رویافت پیشین است، بلوم در کتاب نظریه‌های نظام سیاسی، که از این دیدگاه تعبیر به «نظریه‌ی ارزش نهایی» می‌کند، در توضیح مبنای اندیشه‌ی بنتام و میل می‌نویسد: جرمی بنتام با بنای فلسفه‌ی خود بر بنیادهای روان شناختی و معرفتی (شناخت شناسی) هابز و لاک، اصل «بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد مردم» را هدف بزرگ تلاش‌ها و فلسفه‌ی سیاسی می‌دانست... از آنجا که او در کار جهان هیچ دلیل غایت‌گرانه‌ای نمی‌بیند و به هیچ نظام ماورائی هم اعتقاد ندارد، منطقی آن است که معیار خوبی و نیکی همان چیزی باشد که انسان‌ها در زندگی به صورت خیر به دنبالش هستند. میل، هیچ معیاری و اصلی برای ترجیح دادن تقاضای لذت جویی این فرد بر آن یکی ارائه نمی‌کند و به ناچار، جمع بندی طرفداران دموکراسی را می‌پذیرد که دولت یا مرجع عمومی بی‌طرف، باید به گونه‌ای عمل کند که لذت مورد نظر تمام افراد از ارزش یکسان برخوردار باشد. برپایه‌ی این مقدمه، به حداکثر رسانیدن هر چه بیشتر این لذات فردی تنها معیار عقلی اقدام و عمل سیاسی درست است. (بلوم، ۱۳۷۳، ۸۷۹-۸۸۰)

در این رویافت، مسائل عدالت توزیعی اساساً موضوعی فرعی و حاشیه‌ای است. آنچه هم در این نگاه در رویکرد قبل به صورت عدالت نامبرده می‌شود، عبارت از برابری فرصت‌ها و امکانات و آزادی در عمل و غایت است. در این صورت، تکاثر ثروت، دیگر ناقض عدالت نیست، زیرا هر کس خود سهم خود را تولید می‌نماید و افزایش سهم یکی، موجب کاهش سهم دیگری نمی‌گردد. نکته‌ی جدید و بسیار مهمی که در این مفهوم از عدل جای تأکید دارد، این است که در این رویافت دیگر عدل به معنای

تناسب بین اجزای یک کل (جامعه) تلقی نمی‌شود، بلکه خصلت کاملاً فرد گرایانه دارد. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، ۶۶)

مایکل ساندل در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

...ویژگی تکان دهنده‌ی دیدگاه مکتب فایده گرایی در مورد عدالت آن است که برای این مکتب اهمیتی ندارد - مگر به صورت غیر مستقیم - که این مجموعه‌ی رضایت مندی چگونه میان افراد توزیع گردد؛ درست به همان گونه که برای یک فرد چندان اهمیتی ندارد - مگر به طور غیر مستقیم - که رضایت مندی‌هایش را در طول زمان برای خویش چگونه توزیع نماید. (ساندل، ۱۳۷۴، ۶۱)

اگر از جان استوارت میل، که صاحب منسجم‌ترین قرائت لیبرالیسم مطلوبیت گراست، علت اجبار جامعه در حفظ حقوق فردی به صورت مطلق را جویا شویم، دلیلی بالاتر از مطلوبیت عمومی ارائه نخواهد داد. جایگاه عدالت در نظر او نه برای اصل حق، بلکه از آن روست که عدالت و رعایت حقوق، مستلزم بالاترین درجه‌ی مطلوبیت اجتماعی و بیشترین تعهد برای جامعه و دولت است. در نگاه میل، مطلوبیت، نهایی‌ترین پاسخ برای تمام پرسش‌های اخلاقی است. او تصریح می‌کند که هر عمل انسان، به منظور هدفی است و قواعد و عمل باید ویژگی و رنگ و بوی خود را از آن غایات بگیرند. مطابق دیدگاه مطلوبیت گرایان، اصول عدالت، رنگ و بویی از غایت شادمانی و خرسندی درونی می‌گیرند، که سرسلسله‌ی خواستنی‌های انسان است. (بلوم، ۱۳۷۴، ۴۵)

نظریه‌ی عدالت نوزیک

نوزیک، از فلاسفه‌ی اندیشه وری است که به نقد نظریه‌ی عدالت رالز پرداخته است. او از صاحب نظران دهه‌ی هشتاد میلادی است و نظریاتش در باب عدالت از جدیدترین نظریه‌ها شمرده می‌شود. وی طرفدار نظریه‌ی اصالت فرد و فردگرایی ناب است. به اعتقاد او هر انسانی برای خود هدف و غایت است و نباید به سبب انسان‌های محروم دیگر مورد تجاوز قرار گیرد. در هر شرایط حق فرد باید محفوظ بماند و هویت فردی او محترم شمرده شود. از این رو حقی که بنای عدالت رفاه رالز بود، در نظریه‌ی نوزیک هیچ جایگاهی ندارد و بنای حق را مخالف اصل عدالت می‌داند. هرگونه توزیع و باز توزیع، در نظر وی، ناحق و غیر عادلانه است. به نظر وی هر انسانی دارای یک رشته حقوق طبیعی، همانند مالکیت، است و هیچ کس حق تجاوز به این حقوق را از طریق اخذ مالیات و امثال آن ندارد. چرا که چنین تجاوز فردی عدول آشکار از مرز عدالت است. براین اساس است که: «وی با طرح این سؤال که، تجویز توزیع اجباری ثروت همانند تجویز اجباری اعضای بدن است، چرا آنهایی که توزیع اجباری ثروت را تجویز می‌کنند، توزیع اجباری اعضای بدن را تجویز نمی‌کنند؟»، این دیدگاه را به چالش می‌کشد. و به نظر او محدود کردن آزادی دیگران و تجاوز به مالکیت افراد به روش‌های گوناگون از جمله اخذ مالیات همانند آن است که از کسی که دو

کلیه‌ی سالم دارد، یکی را به اجبار گرفته و به فردی که در معرض خطر از این ناحیه است، اعطا کنی و خلاصه اینکه نوزیک دلوپسی درباره‌ی طبقات محروم را براساس تفسیر خاص از حق و عدالت به خود راه نمی‌دهد. (موحد، ۱۳۸۱، ۳۲۹-۳۳۲ و بلوم، ۱۳۷۳، ۹۲۴) - ۹۳۲ -

آنچه مسلم است هیچ یک از نظریه پردازان لیبرال نسبت به عدالت به مفهوم واقع گرایی و شایستگی، بیش از قرار داد، روی خوش نشان نمی‌دهند و فقط در آن بافت اجتماعی که پیوند اصلی خود را با رجوع به آن خوبی و نیکی را تشخیص می‌دهند، مفهوم شایستگی معنا دارد. بر پایه‌ی چنین بینشی است که رالز با صراحت مفروض می‌گیرد که ما باید هرگونه فهمی را که از زندگی خوب داریم، در مقابل تدوین اصول عدالت، نادیده بگیریم. (لسناف، ۱۳۷۸، ۳۷۰)

واقع گرایی عدالت در اندیشه‌ی دینی

در حالی که به جرأت می‌توان گفت غایت مندی زندگی انسان و نگرش واقعگرایی به سعادت و خیر، از بارزترین ویژگی‌های فلسفه‌ی اجتماعی با نگرش دینی و اسلامی است. همان گونه که در دیدگاه فیلسوفان اجتماع در سه دوره پیش از رنسانس در یونان، اسلام و اروپای قرون وسطا، سعادت یا خیر انسان و عدالت اجتماع، ماهیتی مستقل از درک و خواست انسان داشتند. در نتیجه آنها کاملاً مرتبط با غایت آفرینش طبیعت و انسان بر اساس حقوق طبیعی و ذاتی تعریف می‌شدند. همچنین در این دیدگاه غایات خیر و حقوق طبیعی انسان، از طریق فرایند صحیح تفکر (منطق و پرهیز از سفسطه) قابل درک و شناخت بودند، برخلاف نظریه‌ی کانتی که بر این باور است که شناخت مابعد الطبیعه در حد ظرفیت عقل انسانی نیست و لذا چیزی به عنوان واقع قابل درک و فهم نیست. (لوین، ۲۷۱، ۱۳۷۴) بنابراین، دیدگاه فلاسفه‌ی قبل از رنسانس، از جمله فیلسوفان مسلمان، درباره‌ی عدالت، هم از لحاظ «وجودی» و هم به جهت «معرفتی» بر مبنای واقع گرایی است.

ارسطو در رساله‌ی «اخلاق نیکو ماخوس» بیان می‌کند که خیر آدمی عبارت است از فعالیت قوای نظر و عمل بر وفق فضیلت و بزرگواری. او با استفاده از تعبیر نیک زیستن و نیک عمل کردن، نشان می‌دهد که منظورش حالت روانی نیست، بلکه قسمی از زندگی آدمی است که فرد سزاوار ستایش، آن را برای خویشتن برمی‌گزیند و به آن می‌رسد، مگر شوربختی‌های شدید سد راه او شوند. (نوسبام، ۱۳۷۴، ۸۶)

بنابراین ارسطو نیکی را در ذات خود عمل می‌بیند و واقعیت آن را به خواست و میل انسان وانمی‌گذارد. به نظر او، رعایت عدالت، فضیلت عمل و رفتار انسانی است. این فرزاندگی، عملی مایل به انتخاب حد وسط و نه افراط و تفریط است. یعنی چه چیزی برای وضع خاصی که مادر آن هستیم مناسب است؟ اینجاست که پای معیاری واقعی و عینی برای عدالت به میان می‌آید. (همان، ۹۶)

فارابی نیز، در جایگاه یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، که داراینظریات سیاسی - اجتماعی است، درباره‌ی معیار سیاست جامعه می‌گوید:

رئیس جامعه باید نظام خیر و عدل را در مدینه قرار دهد و صناعات و هیات‌ها و ملکات و خیرات ارادی را به حسب مرتبه و مقام مدن و امم چنان فراهم کند که نظیر خیرات طبیعی باشد که خداوند در عالم قرار داده است. تأسی به تدبیر الهی نیز ممکن نیست، مگر آنکه رئیس مدینه، فلسفه‌ی نظری را تمام و کمال بداند. (داوری، ۱۳۷۴، ۹)

توماس آکوئیناس، در جایگاه یکی از شخصیت‌های نامدار فلاسفه‌ی مسیحی، حکیمانه بودن نظام جهان و انسان و در عین حال فهم پذیر بودن آن را مبنای فلسفه‌ی اجتماعی خود قرار می‌دهد و در مورد نظام سیاسی - اقتصادی معتقد می‌شود: در طبیعت و اجتماع طبیعی انسان‌ها هر چیزی می‌کوشد به غایتی برسد که مناسب با خود آن است. سعادت در مجموع برای مردم دست یافتنی است؛ چون از طبیعت موجودات است که به غایاتشان دست یابند. (لاکسم، ۱۳۸۰، ۱۳۳)

نقد و بررسی نظریه‌ی واقع گرایی عدالت

اما این که نظریه‌ی عدالت اسلامی نیز همان نظریه‌ی فیلسوفان مشائی مسلمان است یا این که از بیان دینی در دوران سنت فلسفی یونانی نیز تعبیری مناسب با چارچوب‌های اندیشه‌ی حاکم داده شده است، آنچه مسلم است هر قرائتی از ادیان الهی، مستلزم غایت‌مندی انسان و نشان دادن خیر واقعی برای فرد و جامعه است. اما آیا لازمه‌ی چنین فرضی رئالیسم یا واقع گرایی مطلق است، یا اینکه تفاوت‌هایی با واقع گرایی کلی خواهد داشت؟ در پاسخ این مطلب به بیان نظریات استاد شهید مطهری در توضیح مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌پردازیم. وی در این باره می‌گوید:

در جایی که فیلسوفان اجتماع قدیم، به سبب ضعف روش خود درباره‌ی واقعیات انسانی اجتماعی، خلط عدالت تکوینی با عدالت بشری اجتماعی شده‌اند.

مرحوم استاد کوشید تا با حفظ مبانی واقع گروی، جنبه‌ی اعتباری اندیشه‌ی عدالت را تبیین کند و آن را از حالت رئالیسم محض خارج بسازد. مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، که در زمره‌ی مقالات پیچیده و مهجور مجموعه قرار دارد، به تبیین این مسأله ناظر است. پذیرفتن گونه‌ای از اعتبار برای اندیشه‌ی عدالت اجتماعی باب برخی تغییرات تابع احتیاجات حیاتی و عوامل محیطی را بر روی آن گشاید. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۳۰)

به اعتقاد شهید مطهری، اصل اندیشه‌ی عدالت جزو ادراکات اعتباری ضروری و عمومی بشر است، زیرا بر دو اصل دیگر تکیه زده که آن دو ضروری و عمومی‌اند؛ «حسن و قبح» و «مدنیت طبعی و استخدام». از این رو شهید مطهری معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری را همان رعایت حقوق افراد می‌داند. از نظر او این عدالت بر دو چیز متکی است؛ یکی حقوق و

اولویت‌ها، یعنی افراد بشر در برابر یکدیگر نوعی حق و اولویت می‌یابند، و دیگر اینکه بشر طوری آفریده شده که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌های اعتباری به صورت آلت فعل استخدام می‌کند، و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» است که با «باید»ها مشخص می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۳، ۸۱)

بدین ترتیب، شهید مطهری از جهت ویژگی ثبوتی عدالت و ارتباط آن با واقعیت، قائل به حقوق واقعی است، که می‌توان گفت از این نظر اصول حقوق بشری کاملاً رئالیستی و واقع‌گرا دارد. از سوی دیگر در ارتباط عدالت با فاعل آن، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نوع اندیشه و تصدیق عدل و ظلم را با دراکات حقیقی متفاوت می‌داند که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها صادق و کاشف از واقعیت خارجی‌اند.

بی‌تردید آنچه ضامن واقع‌گرایی بودن عدالت اسلامی است، همچنان که قبلاً به آن اشاره شد، در تعریف دینی عدالت: «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «وضع الشی فی موضعه» یا «العدل میزان الله فی الارض فمن اخذه قاده الی الجنة ومن ترکه ساقه الی النار» (نوری، ۱۴۱۸، ۳۱۶) است. اما وقتی پارا فراتر از این حد گذاشته، وارد مصادیق و روابط جزئی می‌شویم، با حفظ آن معیارهای عمومی می‌توان طیفی از انتخاب‌ها و انتصاب‌ها و معاملات عادلانه را به دست آورد، که با ضمیمه شدن توافق دوطرفه یا رضایت عمومی به هر یک، موسوم به رفتار یا سیاست عادلانه در این اوضاع خاص شود. با چنین فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی، قابل توجیه است که چرا علی ابن ابیطالب علیه‌السلام «فراگیری عدالت و هم‌رضایت عمومی» را در صدر معیارهای نظام سیاسی - اقتصادی خود قرار داده است «ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الخلق و اعمها فی العدل و اجمعها لرضی الرعیه» (شهیدی، ۱۳۷۹، ۳۲۷)

بر پایه و اساس چنین رهیافتی از عدالت است که نه عدالت به طور کلی صورت ایده‌آلیستی محض یافته و به درک و خواست اذهان عمومی سپرده می‌شود و نه در چنبره‌ی محظور تک‌گفتاری و انقطاع از سپهر عمومی جامعه گرفتار می‌آید. از این رو به نظر شهید مطهری:

حقیقت این است که ایمان به خداوند از طرفی زیر بنای اندیشه‌ی عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌تواند وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت، و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنهاست.

بنابراین عدالت، در تلقی دینی، وضعی نیست که به صورت طبیعی و خودکار و با رفع موانع موجود شود، بلکه نیازمند حاکم کردن ضوابط خاصی در نقاط شروع، ساز و کارها و نقاط پایان جریان اجتماعی و اقتصادی است و این مسأله، به طور طبیعی،

مستلزم اعمال محدودیت اقتصادی در بازار آزاد و وضع پاره‌ای مالیات‌ها به منظور حمایت از اقشار آسیب پذیر و رفع نیازهای آنان است. و به تعبیر دیگر، جدی گرفتن مقوله‌ی «باز توزیع» ثروت و ایجاد برابری فرصت‌ها. این امر، همان طور که گفته شد، به هیچ وجه مطلوب طبع لیبرال‌های کلاسیک گذشته و نولیبرال‌های آزادی خواه معاصر نیست. از نظر آنان، نیاز و حقوق اجتماعی و اقتصادی تعریف شده بر اساس نیاز، نباید مانع آزادی و استقلال فردی در حوزه‌های گوناگون اقتصادی و سیاسی و فرهنگی شود. اصرار نوزیک، با استناد به مطلبی از کانت، مبنی بر این که فقیران و نیازمندان صاحب هیچ حقی نیستند که به سبب آن به حریم امن استقلال و آزادی فردی افراد تجاوز شود، گویای تفاوت آشکار این دو حوزه‌ی تفکر درباره‌ی ارزش نهایی و بنیادین عدالت است. (واعظی، ۱۳۸۳، ۱۹۴) تعبیر «اعطا» در تعریف عدالت گویای همین مسأله است. یعنی نتایج نظام مبتنی بر عدل دینی، تا حدود قابل توجهی به صورت حداقل روشن است. پس اگر از طرق ساز و کارهای آزاد و طبیعی و نظام بازار دست‌یابی به آن میسر نشد و به آن نرسیدیم، الزامی و تعهدی به ساز و کار نظام بازار نمی‌توان داشت. بنابراین در توجیه سیاست‌های اقتصادی و برنامه ریزی و نیز نسخه پیچیدن برای اقتصاد ایران، گفتمان و شاخص عدالت، هرگز قابل تحویل به معیارهای لیبرالیستی نیست و با فرض رفع موانع نظام رقابت و بازار به هیچ وجه، صورت مسأله‌ی عدالت پاک نخواهد شد، زیرا این عدالت جامع دینی است که شکوفایی و رشد اقتصادی را نیز به همراه دارد، که به بیان حضرت علی علیه‌السلام «معامرت البلدان بمثل العدل» (آمدی، ۱۳۶۶، ۶۸).

با توجه به مبنای واقع گرایی در مفهوم عدالت است که بسیاری از آموزه‌های اسلامی درصدد هستند که با طرح توحید عبادی در دو گستره‌ی تکوینیات و تشریعیات نوعی هماهنگی ساختاری در رفتارهای اختیاری فرد مسلمان ایجادکنند که انتخاب وی اولاً با قوانین کلی تکوینیات منافات نداشته باشد و ثانیاً با توجه به هدایت الهی سعادت و تکامل انسان، که همانا در کسب بیشترین بهره‌مندی‌های است، تضمین شود.

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تأثیر گذاری توحید عبادی تشریعی را در رفتار اقتصادی انسان مسلمان این گونه مطرح کرده است:

الكاد علی عیاله فی الحلال کالمجاهد فی سبیل الله (صدوق، ۱۳۹۰ هـ، ۱۶۸)

مسلمان اگر با توجه به مجاری کسب حلال، که این قید به توحید عبادی تشریعی وی اشاره دارد، کار و تلاش کند، افزون بر کسب بهره‌مندی‌های در این دنیا که به سبب تلاشش به طور تکوینی مستحق آن می‌شود، بهره‌مندی آخرتی وی نیز تضمین شده است. بهره‌مندی آخرتی وی همانند بهره‌مندی آخرتی مجاهد در راه خداست که در آموزه‌های اسلامی از بالاترین بهره‌مندی‌های آخرتی به شمار می‌آید.

نویسنده‌ی کتاب مباحثی در اقتصاد خرد - نگرش اسلامی یکی از تفاوت‌های ساختاری میان «انسان اقتصادی» و «انسان اسلامی» را به متغیر جدیدی مربوط می‌داند که در تابع مطلوبیت ظاهر می‌شود. این متغیر جدید «پاداش» یا «جزا» در آخر نام دارد. از آنجا که وی در تبیین نظریه‌ی مصرف خود، تابع مطلوبیت فرد را به صورت جزء درون زای سیستم مطرح می‌کند، معتقد است دستورهای اسلام تلاش بی‌وقفه‌ای را برای تغییرات در این تابع به سبب دور شدن از مسیر انحرافی که در «انسان اقتصادی» مشاهده می‌شود، به عمل آورده است. تحریم‌های بی‌شمار، شعائر گوناگون، پاداش‌ها و تهدیدها برای انتقال تابع مطلوبیت فرد به سوی انطباق با تابع رفاه صحیح و نیز قراردادن این تابع به صورت تابعی افزایشی از رفاه اجتماعی است.

(سیزده دانشمند و اقتصاددان مسلمان، ۱۳۷۵، ۱۱۹)

نتیجه گیری

(۱) در بینش توحیدی همه‌ی رفتارها و کردارها، از جمله رفتارهای اقتصادی، در جهت رشد روحی و اعتلای معنوی انسان قرار دارد، بر این اساس سیاست‌های اقتصادی و شیوه‌های رفتار عملی اقتصادی نیز متأثر از این نوع بینش می‌باشد.

(۲) نظام اجتماعی اسلام، در همه‌ی زمینه‌ها و ابعاد، یک واحد به هم پیوسته و متشکل را شکل می‌دهد و بین اجزای نظام، ترابطی وثیق وجود دارد، زیرا (به عنوان مثال) فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مانند فلسفه‌ی سیاسی آن، از جهان بینی اسلامی نشأت می‌گیرد، که مکتب و نظام سیاسی و اقتصادی بر مبنای آن سامان می‌یابد.

(۳) آنچه از آیات و روایات و احادیث به وضوح فهمیده می‌شود، این است که ادیان به طور کلی و اسلام به طور خاص، در پی تشکیل جامعه‌ای بوده‌اند که به تعبیر قرآن «حیات طیبه» را برای انسان به ارمغان آورد. دستیابی به چنین جامعه میسر نیست، مگر آنکه تمامی مناسبات و رفتارهای اجتماعی بر پایه و اساس عدل و عدالت به وجود آید. بدین جهت است که محور اصلی و بنیان مرصوص جامعه‌ی مورد نظر دین را عدالت می‌سازد.

(۴) در بینش اسلامی، عدالت و تمامی اجزا و ابعاد آن سرچشمه‌ی الهی داشته و در چارچوب دین و شریعت اسلامی قابل تعریف‌اند. از این رو، عدالت چهره‌ی الهی و آرمانی دارد و تابع ذوق، سلیقه و میل انسان‌ها نیست. لذا عدالت، در نگرش دینی و اسلامی، قابل تحویل به رضامندی و مطلوبیت گرایی، و یا قرارداد اجتماعی و... که مبنای معرفت شناختی عدالت از نظر لیبرال را می‌سازد، نمی‌باشد. بنابراین با توسل به نظریه‌های مدرن عدالت، که خاستگاه لیبرالیستی دارد، نمی‌توان عدالت مورد نظر نظام اقتصادی اسلام را محقق ساخت.

منابع و مأخذ

(۱) قرآن کریم.

- (۲ آمدی، عبدالواحد محمد التمیمی (۱۳۶۶)، غرالحکم و دررالکلم، ترجمه‌ی خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه، ج ۱.
- (۳ ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ج ۱۱.
- (۴ اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
- (۵ بلوم، ویلیام (۱۳۷۳)، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، نشر آران.
- (۶ دادگر، یدالله (۱۳۷۹)، روش شناسی و معرفت شناسی اقتصاد اسلامی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، شماره ۱۱-۱۲.
- (۷ داوری اردکانی (۱۳۸۱)، رضا فارابی، تهران، طرح نو.
- (۸ ارغب اصفهانی (۱۳۹۲ هـ)، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بیروت دارالفکر.
- (۹ زبیدی، سید مرتضی (۱۳۰۶)، تاج العروس، بیروت، ج ۱.
- (۱۰ ساندل، مایکل (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۱ سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر.
- (۱۲ سیزده دانشمند و اقتصاددان مسلمان (۱۳۷۵)، مباحثی در اقتصاد خرد - نگرش اسلامی، ترجمه‌ی حسین صادقی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ج ۱.
- (۱۳ شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، تهران، انتشارات علم‌فرهنگی، چاپ هفدهم.
- (۱۴ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۰ هـ)، من لایحضر الفقیه، دارالکتب الاسلامیه، ج ۳.
- (۱۵ طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر صدرا.
- (۱۶ طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، مجمع البحرین، تهران، دفتر فرهنگ نشر اسلامی، ج ۵، چاپ دوم.
- (۱۷ عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- (۱۸ غنی‌نژاد اهری، موسی (۱۳۷۶)، معرفت شناسی علم اقتصاد، تهران، مؤسسه‌ی، عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه.
- (۱۹ کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ هـ)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، دارالاضواء، ج ۱.
- (۲۰ کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ هـ)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت دارالاضواء، ج ۴۴.
- (۲۱ لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، تفکر در قرون وسطی، ترجمه‌ی سعید حنایی کاشانی، بی‌جا، نشر قصیده.
- (۲۲ لسناف، مایکل (۱۳۷۸)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
- (۲۳ لوین (۱۳۷۴)، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت.

(۲۴محدث نوری (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه‌ی آل‌البیت، ج ۱۱.

(۲۵مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، نشر صدرا،

چاپ نهم.

(۲۶مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، عدل الهی، تهران، نشر صدرا.

(۲۷مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱ و ۱۶.

(۲۸موحد، محمد علی (۱۳۷۴)، در هوای حق عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)، تهران، کارنامه.

(۲۹نوسبام، مارتا (۱۳۷۴)، ارسطو، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

(۳۰واعظی، احمد (۱۳۸۳)، عدالت اجتماعی و مسائل آن، قبسات، شماره ۳۳.