

دولت و عدالت اجتماعی؛ مقایسه دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غربی

Naderi@qabs.net

محمد مهدی نادری قمی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۴

چکیده

در حوزه مباحث مربوط به عدالت اجتماعی، یکی از مسائل مورد بحث، وظیفه دولت در قبال عدالت اجتماعی است. این مقاله تلاش دارد در این زمینه، مقایسه‌ای بین دیدگاه اندیشمندان مسلمان و آرای متفکران غربی صورت دهد. این پژوهش با روش تحلیل اسناد، به همراه تحلیل و مقایسه، نشان می‌دهد که اولین اختلاف بین این دو گروه در تعریف عدالت است. درباره دخالت دولت در عدالت اجتماعی نیز ابتدا می‌توان سه دیدگاه را مطرح کرد: دیدگاه کاملاً مخالف، طرفداران دخالت حداکثری، و راه میانه یا راه سوم. در این میان، شاید بتوان دیدگاه جان رالز را نظری مستقل به حساب آورد، به نظر می‌رسد این نیز نوعی راه میانه است. مدعای مقاله این است که نظر اسلام به دیدگاهی است که گرچه می‌توان آن را نوعی راه سوم نامید، اما برای تمایز با دیدگاه کسانی چون رالز، ترجیح می‌دهیم آن را راه سوم اسلامی بنامیم.

کلیدواژه‌ها: عدالت، عدالت اجتماعی، دولت، راه سوم، راه سوم اسلامی.

مقدمه

«عدالت اجتماعی» از دیرباز یکی از موضوعات مهم و بحث‌انگیز جوامع بشری بوده است. با وجود اینکه انسان به‌طور فطری عدالت‌طلب و از ظلم و بی‌عدالتی گریزان است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۶؛ ج ۲، ص ۱۷۹)، اما به لحاظ عملی و نظری، شاید کمتر موضوعی به اندازه عدالت، تا این حد مورد تضارب آرا قرار گرفته است. در این میان، مکاتب و انبیای الهی در طول تاریخ درباره عدالت موضعی واحد داشته‌اند و در عمل و نظر، کمترین اختلافی در میان آنها دیده نمی‌شود. اسلام، به‌عنوان آخرین دین الهی تأکید و عنایتی ویژه به عدالت مبذول داشته است. قرآن کریم، یکی از اهداف اساسی و مهم بعثت همه انبیای الهی را تحقق عدالت اجتماعی و قیام مردم به قسط می‌داند (حدید: ۲۵). حضرت علیؓ تا بدانجا بر اجرای عدالت پای فشرد که او را کشته عدالت نامیده‌اند. به تعبیر برخی نویسندگان، به سبب شدتی که در عدالت به خرج داد، سرانجام در محراب عبادتش به شهادت رسید. گواه دیگر بر تأکید مؤکد اسلام بر عدالت اجتماعی اینک، یکی از شعارهای اصلی آخرین حجت خدا، حضرت مهدیؑ برپایی و احیای عدالت اجتماعی معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۱، ص ۱۱).

به هر حال، روشن است که اولین پایه تحقق عدالت اجتماعی در عمل، روشن شدن مباحث نظری آن است. بدون روشن بودن مبانی نظری، برای تحقق عدالت اجتماعی در عمل و تعیین مصادیق و دفاع از آن، با مشکلات فراوانی روبه‌رو خواهیم شد؛ چه‌بسا به نام عدالت، در دام بی‌عدالتی گرفتار آییم. اما در باب عدالت اجتماعی، مسائل مختلفی مطرح است؛ نظیر اینکه: تعریف و معنای عدالت اجتماعی چیست؟ آیا عدالت امری است واقعی و عینی، یا ذهنی و احساسی؟ آیا منشأ گرایش انسان به عدالت، عقلانی است یا احساسی؟ عدالت امری است فطری یا غیرفطری؟ آیا احساس نوع‌دوستی انسان موجب گرایش او به عدالت است، یا گرایش انسان به عدالت، ناشی از غریزه لذت‌طلبی و خودخواهی وی است؟ در مسئله عدالت، آیا دو ساحت عقل و احساس انسان ضرورتاً در مقابل هم و ناهماهنگ و متناقض‌اند، یا بین آنها ناهماهنگی و تعارضی وجود ندارد؟ بر حسب مصادیق خارجی، آیا عدالت امری مطلق است، یا نسبی و تابع قرارها و قراردادهای اجتماعی؟ در عرصه عمل، آیا لزوماً بین برقراری عدالت اجتماعی و برخورداری انسان از آزادی‌های فردی‌اش، تناقض و تعارض وجود دارد؟ در صورت تناقض، به هنگام تزاخم بین آن دو، آیا آزادی مقدم بر عدالت است، یا باید عدالت را بر آزادی مقدم داشت؟ و ...

طبعاً پاسخ همه این مسائل در یک مقاله و یا پایان‌نامه میسر نیست. از این رو، در این مقاله فقط به یکی از این مسائل پرداخته‌ایم و آن، بحث مهم و کاربردی «دخالت دولت برای تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی» است.

تعریف عدالت

به نظر می‌رسد، اولین گام برای فراهم‌سازی مقدمات تحقق عدالت اجتماعی، این است که معلوم کنیم اساساً عدالت چیست؟ در این زمینه، متفکران مسلمان در مجموع تعاریف مختلفی برای عدالت بیان کرده‌اند که از آن میان، می‌توان این تعاریف را برشمرد: ۱. دادن حق به صاحب حق (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۷؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷؛ آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۲۲۳/۱/۲۲۳).
۲. قرار دادن هر چیز به جای خود (توایان‌فر، ۱۳۵۹، ص ۲۷)؛ ۳. میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۴؛ فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰-۲۸۴)؛ ۴. ایجاد مساوات و برابری و نفی هرگونه تبعیض (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۵۳)؛ ۵. عمل کردن به قانون (جعفری، ۱۳۵۸، ص ۲۵۵).

البته باید توجه داشت که بسیاری از مباحثی که توسط اندیشمندان مسلمان درباره عدالت مطرح شده، ناظر به عدالت کلامی یا عدالت اخلاقی و یا عدالت فقهی است و مباحث ناظر به عدالت اجتماعی، کمتر یافت می‌شود. مباحث مربوط به عدالت اجتماعی عمدتاً در چند دهه اخیر مورد توجه ویژه نویسندگان و متفکران مسلمان قرار گرفته است.

اما متفکران و اندیشمندان غربی سابقه بیشتر و ادبیات غنی‌تری در بحث عدالت اجتماعی دارند. این مسئله از یونان باستان و حتی پیش از آن، در میان آنان مطرح و محل بحث بوده است. سوفیست‌ها بر طبق این تفکر محوری خود، که واقعیت را ساخته و پرداخته انسان می‌دانستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵-۲۶)، در باب عدالت نیز آن را فاقد عینیت و واقعیت تصور می‌کردند. سوفیست‌های معتدل‌تر همچون پراتاگوراس و تراسیماخوس معتقد بودند: عدالت چیزی جز بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی نیست (بشیریه، ۱۳۸۲). سوفیست‌های افراطی‌تر مانند کالیکس نیز معتقدند: عدالت معنایی جز اطاعت از قوانین جاری جامعه ندارد. با توجه به اینکه قوانین همیشه از جانب طبقه حاکم و به نفع آن وضع می‌شوند، در نتیجه عدالت معنایی جز حفظ منافع اقویا ندارد (افلاطون، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۴). سقراط نیز تلاش کرده موضع سوفسطائیان در باب عینیت و

واقعیت نداشتن عدالت را ابطال کند، اما خود تعریفی از آن ارائه نکرده است (بشیریه، ۱۳۸۲). افلاطون ضمن رد تعریف عدالت به دادن حق به صاحب حق (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۱۲)، در تعریف آن، به قرار دادن هر چیز به جای خود روی می‌آورد (افلاطون، ۱۳۴۸، ص ۲۳۵-۲۳۶). اما/ارسطو بر خلاف استاد خود/افلاطون، تعریف مشهور دادن حق به صاحب حق را برای عدالت بیشتر می‌پسندد (بشیریه، ۱۳۸۲). از کلمات سنت آگوستین نیز به دست می‌آید که گویی او نیز با/ارسطو هم‌نظر است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۵۰). به نظر توماس هابز، در وضع طبیعی (وضع قبل از تأسیس دولت و حکومت)، قانون و اخلاق و عدالت معنایی ندارد و تنها رقابتی پایان‌ناپذیر برای کسب ثروت و قدرت و امنیت حاکم است. قانون، اخلاق و عدالت تنها با تأسیس دولت معنا می‌یابد و محقق می‌شود، و عدالت همان رعایت قراردادهای و قرارها است (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۰۷). بنتام، که مانند هابز محور تمامی افعال و کردار آدمی را جست‌وجوی لذت و گریز از درد و رنج می‌داند، معتقد است: مفاهیم عادلانه و غیرعادلانه، درست و نادرست، و حق و ناحق، در نهایت به همان عناصر اولیه (طلب لذت و گریز از درد و رنج) تقلیل می‌یابند. براین اساس، هر عملی که «مازاد خالص لذت و خوشی» را بر درد و رنج افزایش دهد درست، عادلانه و به حق است (بشیریه، ۱۳۸۲). جان استوارت میل نیز گرچه در خصوص ماهیت و کیفیت لذت با بنتام اختلاف نظر داشت، ولی در بحث مورد نظر ما، موضع چندان متفاوتی اتخاذ نکرد و همچنان بر اصل «حداکثرسازی رضایت و خرسندی»، به‌عنوان ملاک عدالت اجتماعی تأکید می‌کرد (همان). روسو معتقد بود: عدالت عبارت است از: تحقق بیشترین خیر عمومی؛ و خیر عمومی آنگاه به حداکثر خواهد رسید که قوانین جامعه، مبتنی بر اراده عمومی شکل بگیرد (همان، ص ۲۸). کانت، مفهوم عدالت را به مفهوم آزادی گره می‌زند و معتقد است: عدالت عبارت است از: محدود کردن آزادی فرد به گونه‌ای که آزادی او با آزادی افراد دیگر هماهنگ شود (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶-۱۷۸). از مباحث هگل نیز می‌توان کمابیش هم‌رأیی با کانت را استنباط کرد؛ گرچه او برای رسیدن به جامعه اخلاقی (و عدالت‌محور) که مد نظر کانت بود، تبیین دیگری ارائه می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۲). مارکس، اما به‌عنوان نماد تفکر کمونیزم و سوسیالیزم، عدالت را بیشتر به معنای برابری و مساوات می‌داند. وی عدالت را عمدتاً در حوزه توزیع و به معنای عدالت توزیعی مد نظر قرار می‌دهد. براین اساس، ثروت محدود و مصرف محدود و مساوی توصیه می‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۶۸). جان رالز را باید یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان غربی در بحث عدالت اجتماعی در دوره معاصر دانست. وی گرچه به

صراحت تعریفی از عدالت ارائه نداده، اما از مجموع مباحث او می‌توان این‌گونه برداشت کرد که او عدالت را به معنای برابری می‌داند، اما نه برابری در ثروت و مصرف؛ آنچنان‌که مارکس می‌گفت. رالز از آزادی برابر و فرصت‌های برابر برای افراد جامعه دفاع می‌کند و در عین حال، معتقد است در وضعی خاص، نابرابری‌ها نیز موجه و عادلانه‌اند (رالز، ۱۳۷۶). از جمله سرسخت‌ترین مخالفان رالز، می‌توان به نوزیک و هایک اشاره کرد. آنان ضمن دفاع از آزادی، معتقدند: نباید با تمسک به مفاهیمی همچون عدالت، فرد و آزادی‌های او نادیده گرفته شده و مورد تجاوز قرار گیرد. در مقابل رالز که در زمینه حقوق، طرفدار قرارداد اجتماعی است، نوزیک یک مدافع تمام‌عیار حقوق طبیعی قلمداد می‌شود و بر حقوق و آزادی‌های طبیعی افراد تأکید دارد (موحد، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹؛ آشوری، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۵). هایک نیز در تقابل با عدالت اجتماعی، به‌ویژه از نوع رالزی آن تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است: اساساً واژه «عدالت اجتماعی» مفهومی بی‌معنا و خطرناک است که باید از زبان و ادبیات سیاسی و اجتماعی حذف گردد! (بشیریه، ۱۳۸۲).

به هر حال، با توجه به آنچه گذشت، مهم‌ترین معانی عدالت از منظر اندیشمندان غربی را در مجموع می‌توان این معانی دانست: ۱. اطاعت از قوانین جامعه (یا پایبندی به قرارها و قراردادهای اجتماعی)؛ ۲. قرار دادن هر چیز به جای خود؛ ۳. دادن هر حق به صاحب آن؛ ۴. برابری و تساوی در ثروت و مصرف؛ ۵. برابری در امکان بهره‌برداری از فرصت‌ها و آزادی؛ ۶. تحقق بیشترین خیر عمومی؛ ۷. حداکثر کردن لذت و خوشی افراد جامعه؛ ۸. محدود کردن آزادی فرد، به گونه‌ای که با آزادی دیگر افراد هماهنگ شود.

در یک جمع‌بندی باید گفت: در مجموع تعاریفی که از جانب اندیشمندان مسلمان و غربی برای عدالت ارائه شده است، سه تعریف مشترک دیده می‌شود: دادن هر حق به صاحب آن، قرار دادن هر چیز به جای خود، و پایبندی به قرارها و قراردادهای اجتماعی و اطاعت از قانون. تعریف عدالت به مساوات و برابری را نیز می‌توان با برخی ملاحظات جزو تعاریف مشترک به حساب آورد، گرچه با توجه به قیودی که برای مساوات آورده می‌شود، شاید بهتر باشد آن را از تعاریف مشترک به حساب نیاوریم. تعریف عدالت به میانه‌روی و دوری از افراط، اختصاص به اندیشمندان مسلمان دارد و در بین تعاریف مذکور از صاحب‌نظران غربی دیده نمی‌شود. سه تعریف را نیز باید از تعاریف اختصاصی متفکران غربی محسوب کرد: حداکثر کردن لذت و خوشی افراد جامعه، تحقق بیشترین خیر عمومی، و محدود کردن آزادی فرد به گونه‌ای که با آزادی دیگر افراد هماهنگ شود.

به هر حال، شاید بتوان گفت: تعریفی که در میان متفکران مسلمان بیشتر مورد پذیرش قرار گرفته، همان «دادن حق به صاحب حق» است و بسیاری از تعاریف دیگر را نیز می‌توان بر اساس همین تعریف تفسیر کرد و به آن بازگرداند.

اما در مورد عدالت اجتماعی باید گفت: این اصطلاح گاه به مفهومی عام و گسترده به کار می‌رود که اقسام دیگر عدالت، همچون عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت قضایی و عدالت آموزشی در طول آن و اقسام و ابعاد مختلف آن به حساب می‌آیند. گاه نیز عدالت اجتماعی به معنایی خاص و محدود به کار می‌رود که اقسام مذکور در عرض آن قرار می‌گیرند و معنایی خاص و متفاوت پیدا می‌کنند. گاه، به‌ویژه در ادبیات سیوسالیست‌ها و کمونیست‌ها، از عدالت اجتماعی، بیشتر همان جنبه اقتصادی مراد است. در واقع عدالت اجتماعی مترادف با عدالت اقتصادی به کار می‌رود. *هایک*، از جمله کسانی است که به این مسئله اشاره کرده است (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲؛ بشیریه و غنی‌نژاد، ۱۳۷۶). همچنان‌که برخی صاحب‌نظران معتقدند: بر اساس تعبیر جدید، عدالت اقتصادی، نه تنها بخش اصلی موضوع عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد، بلکه حتی می‌تواند به‌عنوان تمام ابعاد عدالت اجتماعی نگریسته شود؛ چراکه تمایلات، منابع، شرایط و رقابت بین افراد را می‌توان با بیان اقتصادی توضیح داد (توتونچیان و عیوض‌لو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). از جمله مؤیدات این مدعا، کتاب مشهور *جان رالز* با عنوان *نظریه عدالت* است. همچنان‌که در ادامه خواهد آمد، وی برای ارائه نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی، بحث خود را بر اقتصاد و حول عدالت توزیعی متمرکز ساخته است. در این مقاله، نیز ما بر اساس اصطلاحی مشی کرده‌ایم که در مباحث مربوط عدالت اجتماعی، عمدتاً همان جنبه اقتصادی مورد نظر است.

وظیفه دولت در تأمین عدالت اجتماعی

صرف‌نظر از بحث‌ها و اختلافاتی که در تعریف عدالت وجود دارد، یکی از مباحث مهم در حوزه عدالت اجتماعی، رسالت دولت و حکومت در این زمینه است. با مرور مباحث در این باره از سوی متفکران مسلمان و غربی، می‌توان سه نگاه کلی را مطرح کرد: اولین دیدگاه نظری، با هرگونه دخالت دولت در برقراری عدالت اجتماعی مخالف است و آن را برنمی‌تابد. این دیدگاه را دیدگاه «دولت حداقلی» می‌توان نامید. در مقابل، برخی محققان از دخالت حداکثری دولت برای برقراری عدالت اجتماعی جانبداری می‌کنند. رویکرد سومی هم در این زمینه وجود دارد که می‌توان از آن

به «راه میانه» و حد وسط بین دخالت حداقلی و حداکثری دولت تعبیر کرد. گاه از این دیدگاه، با نام «دولت رفاه» تعبیر می‌شود.

۱. مخالفان دخالت دولت

این دسته معتقدند: سازوکارهای طبیعی حاکم بر بازار و حوزه اقتصاد، به صورت خودکار و خودجوش عدالت را تأمین می‌کنند و نیازی به دخالت دولت نیست؛ اساساً هرگونه دخالت دولت وضع را بدتر می‌کند و خود ضد عدالت است. در واقع به نظر می‌رسد، نظر غالب اقتصاددانان این است که علم اقتصاد در مسیر رشد و توسعه، اساساً عدالت را رسالت خود نمی‌داند. این مسئله (عدالت)، خارج از حوزه علم اقتصاد است. البته این بدان معنا نیست که علم اقتصاد مخالف عدالت باشد، بلکه چنین رسالتی را برای خود در نظر نمی‌گیرد و تنها رسالت خود را استفاده بهینه از امکانات موجود - یعنی حیف و میل نکردن امکانات و بهره‌برداری درست از آنها- می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۴). از این رو، بسیاری از اقتصاددانان معتقدند: اگر علم اقتصاد در خالص‌ترین و نظری‌ترین وضعیت مورد توجه باشد، به نوعی سیستم منطقی تحویل می‌گردد که از هیچ نوع محتوای اخلاقی و ارزشی برخوردار نیست. در این صورت، تنها امور اثباتی می‌توانند در مقوله اقتصاد قرار گیرند. بدین ترتیب، مسئله عدالت و مباحثی نظیر آن، که عمدتاً جنبه قضاوت ارزشی دارند، از ماهیت دستوری برخوردار بوده و در قلمرو اقتصاد نمی‌گنجد (دادگر، ۱۳۷۸).

به هر حال، از میان اندیشمندان متقدم غربی، لیبرال‌های کلاسیک همچون *آدام اسمیت* و *ریکاردو* را که از آزادی کامل اقتصادی و بازار آزاد حمایت می‌کنند، باید از اولین کسانی دانست که با هرگونه دخالت دولت در عرصه اقتصاد برای ایجاد عدالت اقتصادی و هر منظور دیگری مخالف‌اند. *آدام اسمیت*، با مطرح کردن نظریه دست نامرئی در اقتصاد معتقد است: بازار و رقابت اقتصادی آزاد همه سازوکارهای لازم برای ایجاد عدالت را در خود نهفته دارد و برای برقراری عدالت اجتماعی، لازم نیست دولت یا هر نهاد دیگری هیچ‌گونه دخالتی انجام دهد (لاژوژی، ۱۳۵۳، ص ۲۱). *ریکاردو* نیز از کسانی است که معتقد به آزادی اقتصادی و عدم دخالت دولت در اقتصاد است. وی با پذیرش نظریه جمعیتی *مالتوس* و ابداع دو نظریه، با نام‌های «قانون بازده نزولی» و «مزیت نسبی» معتقد است: در صورت استقرار نظام بازار آزاد و مبادلات آزاد اقتصادی بین‌المللی، به‌طور خودکار بیشترین منافع عاید جامعه بشری خواهد شد و نیازی نیست قدرتی یا نهادی از بیرون دخالتی اعمال کند، تا عدالت برقرار گردد (ژید، ۱۳۷۰، ص ۲۱۷).

در میان اندیشمندان متأخر غربی نیز که مخالف دخالت دولت برای ایجاد عدالت اجتماعی‌اند، از جمله می‌توان به *رابرت نوزیک* اشاره کرد. به نظر او، هر نظریه عدالت باید در درجه اول مبتنی بر

پذیرش حقوق طبیعی فرد باشد، نه آنکه بعکس و به شیوه برخی متقدمین بکوشیم تا حقوق طبیعی فرد را از برخی اصول اخلاقی همچون عدالت استنتاج کنیم (بشیریه، ۱۳۸۲). در همین زمینه، وی مالکیت را یکی از حقوق طبیعی انسان‌ها می‌داند که «مطلق» است و هیچ عملی از سوی هیچ کس، و از جمله دولت، که ناقض آن باشد، عادلانه نخواهد بود (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۵؛ موحد، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹-۳۳۰). به اعتقاد نوزیک، کار ساماندهی توزیع به عهده بازار است و ما نباید نگران طبقات محروم باشیم. وی در تشبیهی جالب، هرگونه توزیع اجباری ثروت را همانند توزیع اجباری اعضای بدن می‌داند: محدود کردن آزادی دیگران و تجاوز به مالکیت افراد به روش‌های گوناگون از جمله اخذ مالیات، همانند آن است که از کسی که دو کلیه سالم دارد یکی را به اجبار بگیرد و به فردی که اصلاً کلیه ندارد و از این ناحیه در معرض خطر است، اهدا کنی! (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۹۲۴-۹۳۲).

هایک، هم از جمله متفکران معاصر غربی است که مخالف هرگونه دخالت دولت برای تحقق عدالت اجتماعی است. به اعتقاد وی، اندیشه بازسازی جامعه به صورت عقلانی کاملاً عبث و بیهوده است؛ چراکه نظم موجود در جامعه خودجوش و حاصل سازوکارهای طبیعی است، نه آنکه در اثر طرح‌های عقلانی به وجود آمده باشد (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۹۱). از این‌رو، هایک برنامه‌ریزی برای تأمین عدالت اجتماعی را اساساً ناممکن می‌داند. از نظر او، نابرابری‌های موجود در نظام بازار اجتناب‌ناپذیر یا حتی مفید است. از نظر او، حکومت اصولاً از نظر معرفت‌شناختی نمی‌تواند اطلاعات و آگاهی لازم را برای تصحیح فرایندهای بازار (و ایجاد عدالت) در اختیار داشته باشد. وی اندیشه‌های مساوات‌طلبانه (همچون سوسیالیسم)، یا توزیع‌گرایانه (مانند نظریه جان رالز) و مانند آنها را خطرناک‌ترین تهدید بر ضد عدالت و آزادی دانسته، معتقد است: مالکیت خصوصی نامحدود، خود جزئی از اندیشه عدالت به معنای واقعی کلمه است (بشیریه، ۱۳۸۲).

۲. طرفداران دخالت حداکثری دولت

در مقابل، عده‌ای از اقتصاددانان و فیلسوفان اجتماعی معتقدند: تنها راه یا بهترین راه برای تحقق عدالت اجتماعی، دخالت و برنامه‌ریزی دولت در این زمینه، آن هم به صورت حداکثری است. این دیدگاهی است که گاه از آن به «دولت متمرکز» نیز تعبیر می‌شود. این ایده که عمدتاً از جانب کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها، نمایندگی و تبلیغ و ترویج می‌شود، نظارت حداکثری دولت در همه امور و از جمله اقتصاد را چاره کار می‌داند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۶۸). در حالی که لیبرالیسم تحت تأثیر اندیشه فردگرایی افراطی، طرفدار حداکثر آزادی برای فرد است و دولت حداقلی را ترویج می‌کند، سوسیالیسم

اساس خود را بر جمع‌گرایی افراطی گذاشته و تأکید می‌کند که جامعه صنعتی لیبرال، باید به یک نظام برابرگرا تغییر یابد، تا عدالت و رفاه اجتماعی برای همه فراهم گردد. از این رو، نگرش سوسیالیستی به تأسیس تشکیلات مقتدر و تمرکز یافته‌ای روی آورد تا به زعم خود، جلوی اجحاف و بی‌عدالتی را در جامعه بگیرد (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲). آنان در مقابل لیبرالیست‌ها، که بر مالکیت خصوصی تأکید دارند، معتقدند: با حذف مالکیت خصوصی و استقرار مالکیت عمومی و دولت است که می‌توان ساختار اجتماعی جوامع را در راستای تحقق عدالت اجتماعی تغییر داد. هرچند ممکن است چنین تفکراتی در حال حاضر کمتر طرفدار داشته باشد، اما نباید فراموش کرد که در خلال قرن بیستم میلادی، تقریباً نیمی از جهان بر اساس همین دیدگاه اداره می‌شد.

البته در دیدگاه سوسیالیستی، عدالت عمدتاً در حوزه توزیع و به معنای عدالت توزیعی (در محصولات، امکانات و فرآورده‌های مادی) مد نظر است. بر اساس آن، «ثروت محدود» و «مصرف محدود» و مساوی توصیه می‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۶۸). در حالی که بسیاری از لیبرال‌ها، بر عدالت به مفهوم «معاوضه‌ای / تعویضی» تأکید دارند. بر این اساس، هم تولید انبوه و هم مصرف انبوه توصیه می‌شود (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۲-۲۷۳). از نظر مارکس و برخی دیگر از سوسیالیست‌ها، هدف اقتصاد باید بهزیستی و رفاه جامعه باشد و برای اصلاح وضع اجتماعی و تغییر جریان تولید و توزیع آزاد لیبرالی به سمت الگوی عادلانه و مساوات‌گرایانه، دخالت دولت ضروری است. اما سن سیمون و عده‌ای دیگر، با تکیه بر ارزش کار، خواهان مساوات افراد از آغاز ولادت بودند تا همگان با امکانات مساوی به تلاش بپردازند و بر حسب تلاش و استعداد خود، از امکانات جامعه بهره‌مند شوند. سن سیمون معتقد بود: مالکیت خصوصی نوعی بهره‌برداری و استعمار هر کس توسط دیگری است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲).

مارکس، که نماینده برجسته این تفکر به شمار می‌آید، در بحث عدالت اجتماعی به دو جنبه «عدالت اقتصادی» و «عدالت سیاسی» نظر داشت. عدالت اقتصادی او در این شعار متبلور است: «از هر کس [تولید و کار] به اندازه توانش و به هر کس [توزیع و مصرف] به اندازه نیازش» (طبری، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵). راجع به عدالت سیاسی مارکس نیز باید گفت: او گرچه در مرحله سوسیالیزم به الغای مالکیت خصوصی و ایجاد مالکیت دولتی متمرکز معتقد است، اما از دید وی در دوران کمونیسم، دولت از بین خواهد رفت؛ زیرا از نظر او، دولت (و امور دیگری همچون اخلاق و مذهب) چیزی جز اغراض بورژوازی نیستند که صرفاً برای تأمین منافع طبقه بورژوا و سرمایه‌دار به وجود آمده‌اند (پانیچ و لیز،

۱۳۸۰، ص ۲۸۹). مارکس، یکی از شرایط مهم برقراری عدالت را رفع از خودبیگانگی انسان در حوزه اقتصاد می‌داند؛ وضعیتی که استثمار طبقاتی پایان خواهد پذیرفت و با تحقق نظام سوسیالیستی، بیگانگی کارگر از محصول کار خود خاتمه می‌یابد (بشیریه، ۱۳۸۲).

به هر حال، همچنان‌که یکی از جامعه‌شناسان و فیلسوفان اجتماعی معاصر می‌گوید: اندیشه برابری یا عدالت اجتماعی گرچه ممکن است از سوی گروه‌های موسوم به چپ، به شیوه‌های کاملاً متفاوتی تفسیر شود، اما بی‌تردید از اصول بنیادی جهان‌بینی چپ است. کسانی که در جبهه سوسیالیستی و چپ قرار می‌گیرند، معتقدند: برای تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی، دولت باید نقشی کلیدی ایفا نماید (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

۳. راه میانه (راه سوم)

همچنان‌که برخی نویسندگان معاصر اشاره کرده‌اند، گرچه تقابل راست و چپ در ابتدا در قالب «لیبرالیسم کلاسیک» و «سوسیالیسم کلاسیک» جلوه‌گر شد، اما در ادامه، هر دو طرف با توجه به تجاربی که به دست آوردند و همچنین با توجه به نیازهایی که در جامعه برای جلب آرای مردم احساس می‌کردند، خود را بازسازی کرده و در دیدگاه‌ها و تئوری‌های خود، تغییراتی پدید آوردند (همان، ص ۵-۳۱). این دیدگاه‌های بازسازی شده، با نام‌های «نولیبرالیسم» و «سوسیال دموکراسی / سوسیالیسم پارلمانی میانه‌رو» شناخته می‌شوند. البته هر یک به نوبه خود، طیفی از اندیشه‌های مختلف را دربر می‌گیرند (همان، ص ۸-۱۲). در این میان، نولیبرالیسم نسبت به سلف خود (لیبرالیسم کلاسیک)، در بحث دخالت دولت برای تحقق عدالت اجتماعی، شاید تغییراتش به حدی نباشد که از شعار دولت حداقلی، آنچنان فاصله گرفته باشد که بتوان آن را دیدگاه چندان متفاوتی نسبت به لیبرالیسم کلاسیک و راه میانه‌ای بین آن و سوسیالیسم کلاسیک دانست. اما برخی دیدگاه‌های بازسازی شده سوسیالیسم کلاسیک، داستان تغییراتشان متفاوت است. به‌ویژه در چند دهه اخیر برخی صاحب‌نظران غربی، نظیر آنتونی گیدنز تلاش کرده‌اند با اضافه کردن برخی مؤلفه‌های سرمایه‌داری به سوسیال دموکراسی، آن را بر اساس نیازها و ضرورت‌های جوامع امروزی بازسازی و اصلاح کنند. این بازسازی و اصلاح جدید، چیزی است که خود این صاحب‌نظران از آن با عنوان «راه سوم» یاد می‌کنند (گیدنز، ۲۰۱۳). در واقع این دیدگاه موجب پیدایش نظریه‌ای به نام «دولت رفاه» و متعاقب آن، ظهور دولت‌های رفاهی در برخی کشورهای غربی گردیده است. به‌هر حال، این دیدگاه، دیدگاهی است که آن را راهی میانه دو دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک و سوسیالیسم کلاسیک قلمداد می‌کنیم.

از سوی دیگر، با مراجعه به آموزه‌های اسلامی و دیدگاه‌های اسلام‌شناسان و متفکران مسلمان نیز این مطلب به دست می‌آید که از دیدگاه اسلام، یکی از وظایف و رسالت‌های مهم دولت و حکومت، تلاش و دخالت برای تحقق و گسترش عدالت اجتماعی است. دولت اسلامی نباید و نمی‌تواند از این عرصه دامن برکشد. از این‌رو، اسلام مانند لیبرال‌های کلاسیک معتقد نیست که اگر بخواهد عدالتی برقرار شود، بازار و سازوکارهای حاکم بر آن به‌طور خودکار این مهم را به انجام خواهند رساند و نیازی به دخالت دولت نیست. از سوی دیگر، اسلام راه تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی را دولتی کردن حداکثری اقتصاد و تمرکز حداکثری امور در دست دولت نمی‌داند. از این‌رو، دیدگاه اسلامی را نیز می‌توان راهی در میانه دو راه دولت حداقلی و دولت حداکثری دانست. در عین حال، معنای این سخن آن نیست که راه میانه اسلام همان راه میانه «نظریه دولت رفاه» است.

به هر حال، همچنان‌که گیدنز می‌گوید: سوسیالیزم به مثابه یک مجموعه فکری در تقابل با فردگرایی آغاز گردید و سپس، به نقد سرمایه‌داری پرداخت. «کمونیسم» وجوه مشترک بسیاری با سوسیالیزم داشت و هر یک می‌کوشید از برتری و تقدم امر اجتماعی، یا اشتراکی دفاع کند. سوسیالیزم، پیش از هر چیز گرایشی فلسفی و اخلاقی، و نه اقتصادی بود. اما در ادامه و البته مدت‌ها پیش از مارکس، صورت دکترینی اقتصادی به خود گرفت. در عین حال، این مارکس بود که نظریه اقتصادی دقیق و پیچیده‌ای برای سوسیالیزم فراهم کرد. او همچنین در قالب نظریه «ماتریالیسم تاریخی» و تبیینی برای فلسفه تاریخ، سوسیالیزم را بر متن تبیین فراگیری از تاریخ قرار داد. دیدگاه اصلی مارکس را همه سوسیالیست‌ها، صرف‌نظر از اینکه اختلافات دیگرشان تا چه حد شدید بود، پذیرفتند. سوسیالیزم، می‌کوشد با محدودیت‌های سرمایه‌داری مقابله کند تا آن را انسانی یا سرنگون نماید. نظریه اقتصادی سوسیالیزم بر این اندیشه استوار بود که سرمایه‌داری اگر به حال خود رها شود، از نظر اقتصادی ناکارآمد، از نظر اجتماعی جدایی‌برانگیز و ضد مساوات (و عدالت) و ناتوان از بازتولید خود در بلندمدت است (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۷).

به هر حال، سوسیالیزم در غرب زیر نفوذ سوسیال دموکراسی (سوسیالیزم پارلمانی میانه‌رو) درآمد و بر پایه تحکیم دولت رفاه بنا گردید. سوسیال دموکراسی قدیمی، بر آن بود که بازار آزاد بسیاری از اثرات مسئله‌ای را که مارکس تشخیص داده بود، به وجود می‌آورد، اما معتقد بود: با مداخله دولت در بازار می‌توان آنها را کاهش داد و یا حتی بر آنها چیره شد. از این‌رو، حضور نیرومند دولت در اقتصاد، طبیعی و مطلوب است. مزایای دولتی برای نجات خانواده‌های نیازمند، حیاتی و ضروری است و هر جا که افراد خود نمی‌توانند زندگی خود را تأمین کنند، دولت وظیفه دارد مداخله نماید (همان، ص ۱۲-).

۱۳). اما سوسیال دموکراسی جدید، که موسوم به راه سوم است، دولت رفاه را به صورتی که تاکنون متداول بوده، نمی‌پذیرد و بر آن انتقاد دارد. در عین حال، چاره را در برچیدن آن نمی‌داند، بلکه بازسازی دولت رفاه را پیشنهاد می‌دهد (شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲). راه سوم، به برابری به مفهوم عدالت اجتماعی مثبت و برابری فرصت‌ها برای همه، به شرط آنکه به کاهش آزادی‌های فردی نینجامد، معتقد است. همچنین، برای کمک به پیشبرد و تحقق عدالت اجتماعی، حمایت از اقشار آسیب‌پذیر را به مفهوم حمایت مؤثر از اقشاری که قادر به رفع نیازهای واقعی و ضروری خود نیستند، می‌پذیرد. راه سوم در این زمینه، بر سامان دادن نظام حمایتی و رفاهی تأکید می‌کند. البته به گونه‌ای که مانع جست‌وجوی فعالانه برای کار و کسب درآمد نشود (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱-۱۱۳). گیلنر بازسازی شده نظریه دولت رفاه را «جامعه رفاه مثبت» می‌نامد و از آن دفاع می‌کند. البته وی ترجیح می‌دهد، به جای اصطلاح دولت رفاه، واژه «دولت سرمایه‌گذاری اجتماعی» را به کار بگیرد (همان، ص ۱۱۱ و ۱۲۳). در جامعه رفاه مثبت، توزیع بالا به پایین کمک‌های اجتماعی جای خود را به نظام‌های توزیعی که بیشتر محلی هستند، می‌دهد و در مورد خدمات رفاهی، سازمان‌ها و بنیادهای مردمی به‌طور هدفمند جایگزین دولت می‌شوند (شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲).

راه سوم، همچون سوسیال دموکراسی کلاسیک، خواهان بسط و گسترش عدالت اجتماعی است و ضمن حفظ علاقه عمیق خود به حفظ عدالت اجتماعی، آن را به‌عنوان یک اصل می‌پذیرد (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۷۴) و تنها در مورد روش‌های رسیدن به عدالت اجتماعی است که بین آن دو اختلاف وجود دارد (شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸). راه سوم، توزیع ناعادلانه درآمد را موجب نابرابری فرصت‌های نسل بعد، و از همین رو، ضدعدالت و عامل تشدیدکننده نابرابری می‌داند. بر اساس ایده راه سوم، برای دستیابی به برابری فرصت‌ها و توزیع مناسب درآمدها و حرکت به سوی وضعیت عادلانه، حمایت صرف دولتی کافی نیست، بلکه مشارکت مردمی و نظارت دولتی و مردمی در کنار هم لازم است (گیدنز، ۱۳۸۰، ص ۹۳). از نظر راه سوم، برابری آن‌گاه عادلانه است و به پیشبرد عدالت اجتماعی کمک خواهد کرد که به «ادغام» و نه «طرد» بینجامد. نابرابری، در نهایت به طرد دو گروه از اقشار جامعه منجر می‌شود: فقیرترین و غنی‌ترین افراد جامعه. نخبگان ثروتمند در دنیای خودشان و در عالمی جدا از سایر مردم زندگی می‌کنند. فقیرترین آحاد جامعه نیز در انزوا با مشکلات خود دست و پنجه نرم می‌کنند. بدین ترتیب، هر دو گروه به نوعی از جامعه طرد می‌شوند. با این تفاوت که طرد طبقه غنی اختیاری و طرد طبقه فقیر اجباری و از سر ناچاری است (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵). راه سوم معتقد است: باید این دو طبقه

در بدنه جامعه ادغام شوند و این ادغام را لازمه ایجاد برابری در جامعه می‌داند. از نظر راه سوم، این راه و هر راهی که چرخه فقر را درهم بشکند، باید با جدیت دنبال شود (شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸).

به اعتقاد راه سوم، سیاست اقتصادی دولت باید در جهتی باشد که به توزیع مجدد (بازتوزیع) درآمد بینجامد. به همین دلیل، دولت باید نقش تنظیم‌کنندگی خود را ایفا نماید. ایجاد فرصت شغلی مناسب، اعطای فرصت تحصیلی یکسان به همه، و ایجاد تعادل نسبی بین حوزه بازار و دولت، از جمله راه‌کارهای راه سوم برای رسیدن به توزیع مجدد و عدالت اجتماعی بیشتر است (گیدنز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵).

راه سوم، دولت را ملزم می‌کند که به سرمایه‌گذاری در امور زیربنایی و ایجاد استحکام لازم در اقتصاد کلان کشور اقدام نماید. سرمایه‌گذاری در بخش آموزش، یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز برابری فرصت‌هاست (شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹-۳۴۰). به‌طور کلی، راه سوم ضمن اعتقاد به لزوم دخالت دولت برای تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی، مهم‌ترین سیاست‌ها و راه‌کارهای تحقق آن را اقتصاد مختلط نوین، توسعه پایا، بازسازی دولت، کمک به توزیع مجدد درآمد، حمایت از امور زیربنایی اقتصادی و اصلاح نظام رفاهی می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۷۳-۱۴۲؛ شادلو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۷).

راه سوم رالزی

در زمینه بحث عدالت، بی‌گمان رالز را باید یکی از تأثیرگذارترین متفکران غرب در چند دهه اخیر (۱۹۷۰ میلادی به بعد) دانست. یکی از اشکالات مهمی که همیشه بر نظام سرمایه‌داری و تفکر لیبرال دموکراسی، از سوی منتقدان، به‌ویژه کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها، مطرح شده است، خلأ جدی و اساسی عدالت اجتماعی است. رالز، در واقع با نظریه عدالت خود درصدد دفاع از لیبرال دموکراسی و نظام سرمایه‌داری است. نظریه او در باب عدالت، منشأ بحث‌های فراوانی گردیده و به مناسبت توضیح یا تکمیل، نقد و نظریه وی، ادبیات قابل توجهی در مورد مسئله عدالت اجتماعی و اقتصادی تولید شده است. رالز، مبسوط‌ترین شرح از آرای خود در این زمینه را در کتابی به نام *نظریه عدالت* (a theory of justice) آورده است. این کتاب، اولین بار در سال ۱۹۷۱ انتشار یافت. البته وی پیش از تألیف این کتاب، نظرات خود را به‌طور اجمال در چند مقاله به نگارش درآورده است. با این همه، تاکنون هیچ‌یک از محققان، دیدگاه رالز را به‌عنوان راه سوم و راه میانه بین دو دیدگاه دولت حداقلی و دولت متمرکز و حداکثری معرفی و ارزیابی نکرده است. با این حال، به نظر می‌رسد به علت ویژگی خاص دیدگاه رالز در باب عدالت اجتماعی، شاید بتوان نظریه او را نیز نوعی راه سوم قلمداد کرد. توضیحاتی که در ادامه می‌آید، به توضیح بیشتر این مدعا کمک خواهد کرد.

در یک تقسیم، فیلسوفان راست‌گرا و لیبرال غرب، خود در دو سنت کلتی هابزی و کانتی قابل دسته‌بندی‌اند. هابزی‌ها، عدالت را در قالب میل و احساس تفسیر می‌کنند که بر اساس آن، انسان تنها در پی حداکثر کردن میزان خرسندی و رضایت خویش است. از این رو، نظام عادلانه نیز نظامی خواهد بود که بتواند بیشترین میزان خرسندی را برای بیشترین افراد تأمین کند. از سوی دیگر، سنت کانتی بر عدالت به‌عنوان اصلی عقلانی تأکید می‌ورزد که آدمی از سر وظیفه‌شناسی، عمل و رفتار خود را در چارچوب آن تنظیم می‌کند. به‌هرحال، با مد نظر قرار دادن این تقسیم‌بندی، رالز را باید از زمره فیلسوفانی به حساب آورد که در سنت کانتی قرار دارد. بلوم در این زمینه می‌نویسد:

هدف رالز ارائه راهی زنده‌تر در برابر آموزه‌های فایده‌گرایان است که از مدت‌ها قبل بر سنت فلسفی ما سایه افکنده است و عدالت را با توجه به بیشترین موازنه خالص نیازها تعریف می‌کند. او می‌خواهد نظریه‌ای از عدالت ارائه کند که به اصل آزادی برابر جامعه تقدس پوشاند و به جای آنکه بر منافع یا رضامندی فردی و گروهی بنا شود بر مفهوم حق بنا شده باشد... رالز مفهوم خویش را یک نظریه مبتنی بر علم فرائض اخلاقی تعریف می‌کند که یا خیر را مستقل از حق مشخص نمی‌سازد یا حق را به‌عنوان عامل افزایش‌دهنده خیر نمی‌شناسد. مفهوم حق بر مفهوم خیر مقدم است. او کار خویش در این زمینه را دستاوردی برای نظریه‌گزینش عقلانی می‌داند که برگردان فایده‌گرایانه آن را در بحث مربوط به هابز دیدیم (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۷۴۸-۷۴۹).

در نظر رالز، عدالت برترین فضیلت اجتماعی است. جامعه آرمانی مشتمل بر همه فضایل اجتماعی و از جمله عدالت است. اما تفاوت آن با سایر فضایل اجتماعی این است که شاخص داوری درباره جامعه حق، درست و پذیرفتنی، میزان نسبت آن با عدالت است. در واقع همان نقشی که حقیقت در کاوش‌های نظری دارد، عدالت نیز در قبول یا رد نظام اجتماعی و ساختار کلان جامعه ایفا می‌کند. همان‌گونه که یک نظریه هرچه هم جذاب و دل‌چسب باشد، در صورت بی‌بهره بودن از حقیقت، پذیرفتنی نخواهد بود، همچنان یک ساختار و نظام اجتماعی، هرچه هم به جهاتی مؤثر و کارآمد باشد، در صورت عدم انطباق با اصول عدالت قابل پذیرش نخواهد بود (رالز، ۱۹۹۹، ص ۳).

رالز، در بحث خود به این مسئله اشاره می‌کند که این نهادهای اجتماعی‌اند که شیوه دسترسی به منابع را مشخص می‌سازند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به منابع قدرت سیاسی را دربر دارند. از این رو، وی تأکید دارد که معنای مورد نظر او از عدالت، معطوف به «ساختار جامعه و نهادهای آن» است. عدالت به معنای فضیلت افعال، یا اشخاص خاص مد نظر او نیست (رالز، ۱۳۷۶).

خلاصه نظر رالز این است که اگر قرار باشد مردم اصول عدالت را در پس یک «پرده جهل و بی‌خبری» برگزینند که مانع از علم آنها نسبت به موقعیت خودشان در جامعه باشد، در این صورت آنها

بر خلاف تصور اصحاب اصالت فایده و سنت هابزی، در پی به حداکثر رساندن شادی و خرسندی خود بر نمی‌آیند، بلکه در عوض به دو طریقه از خودشان در مقابل بدترین شرایط نامطلوب حراست خواهند کرد: یکی اینکه به بهره‌مند شدن از حداکثر آزادی ممکن به نحوی که با آزادی دیگران سازگار باشد، مبادرت خواهند ورزید. دوم اینکه تأکید خواهند کرد که ثروت به گونه‌ای توزیع شود که بی‌چیزترین افراد در جامعه، تا آنجا که ممکن است مرفه شوند (همان، ص ۸۲-۸۳).

منظور رالز از «وضع نخستین»، وضعی فرضی و ایده‌آل است که در آن، اصول دوگانه عدالت گزینش می‌شوند. در وضع نخستین همگان اطلاعاتی یکسان از وضع خود و جامعه دارند و تنها با مسئله تصمیم‌گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجهند. انگیزه آنها، تأمین منافع خودشان است، اما نسبت به منافع و هویت و موقعیت اجتماعی خود آگاهی ندارند.

رالز با استخراج دو اصل مذکور از وضع نخستین، در واقع تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک به دست می‌دهد که بر طبق برداشت او، عادلانه است و انتظار وی از مفهوم عدالت را برآورده می‌سازد. اصل اول، چنان‌که اشاره شد، از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند. اصل دوم، ناظر به این است که در چه وضعی می‌توان گفت که نابرابری‌ها موجه و عادلانه‌اند. در اصل اول، که بیشترین آزادی برابر خوانده می‌شود، حقوق سیاسی و مدنی هر کس با دیگران برابر است، درحالی‌که طبق اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی باید چنان کنترل شوند که کم‌امتیازترین اقشار جامعه نتوانند در موضعی بهتر از آنچه هست، به سر برند.

رالز اصول دوگانه عدالت را معیارهای اصلی داوری درباره ارزش اخلاقی نظام توزیع پاداش‌ها در جامعه می‌داند. به نظر او، در همه جوامع نابرابری‌های اجتناب‌ناپذیری وجود دارد و اصول دوگانه عدالت نیز برای رسیدگی به این نابرابری‌های اساسی عرضه شده‌اند. به نظر رالز، تفاوت موجود در بهره‌گیری از امکانات زندگی اجتناب‌ناپذیرند و هدف اصل دوم عدالت نیز دقیقاً این است که تعیین کند در چه زمانی، آن تفاوت‌ها و نابرابری‌ها عادلانه هستند (همان، ص ۸۳-۸۴).

خلاصه اینکه، بر طبق اصل اول رالز، باید ثروت از طبقات بالا به سوی طبقات پایین سرازیر شود و دولت باید به این منظور، در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد کند. اما طبق اصل دوم عدالت، این‌گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی، نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب برساند. به عبارت دیگر، مداخله دولت باید آنقدر زیاد باشد که مانع تمرکز ثروت بیش از حد شود، و آنقدر کم باشد که کارایی

اقتصادی و انگیزه فعالیت از بین نرود. اصل دوم زمانی برقرار می شود که وضع فقیرترین افراد در نظم موجود، در هیچ نظم دیگری بهتر نمی شود؛ یا اگر امکان بهبود وضعیت آنان وجود داشته باشد، تحقق آن ممکن است به زیان کسانی تمام شود که در نتیجه آن، وضع همین فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود. فیتزپتریک این مسئله را چنین توضیح می دهد:

بنا به عدالت اجتماعی رالز، اگر ثروت و درآمد ثروتمندترین افراد متضمن نفع فقیرترین‌ها نباشد، مجاز به بازتوزیع آن ثروت و درآمد هستیم، البته تا جایی که بازتوزیع ما، کفه را به نفع فقیرترین‌ها بچرباند. برای نمونه، ممکن است تصمیم به وضع بالاترین سطوح مالیاتی بگیریم و درآمد حاصل از آن را صرف محروم‌ترین‌ها کنیم. اما چنانچه به مرحله‌ای رسیدیم که افزایش بیشتر مالیات موجب لطمه زدن به منافع فقیران شود، مثلاً با به خطر انداختن رشد اقتصادی، [در این صورت] باید بازتوزیع را متوقف کرد (فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۶۸).

به طور کلی به نظر رالز، برابری تنها زمانی عادلانه و موجه است که تقلیل آن موجب وخیم تر شدن وضع تهی‌دستان شود. در حقیقت نابرابری مورد انتظار، خود انگیزه‌ای برای کارایی بیشتر است. از این رو، کاهش نابرابری در نهایت مانع بهبود وضع طبقات پایین می شود. با این حال، رالز استدلال می کند که چون نابرابری بیش از حد مطلوب در درآمدها، به نابرابری در قدرت و سلطه می انجامد و تمرکز قدرت هم مانع آزادی و برابری فرصت‌هاست، پس حکومت باید برای رعایت آن حد، مداخله کند.

بدین ترتیب، می توان رالز را یکی از مدافعان مهم و جدی دولت موسوم به «دولت رفاه» دانست که پیش از این به آن اشاره شد. اجمالاً، ویژگی‌های عمده نظام سیاسی و اقتصادی خاصی که اصول عدالت مورد نظر رالز را اجرا می کند، از این قرار است: کوشش در نظارت بر اقتصاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمدها، حفظ رقابت در بازار، توزیع ثروت، تأمین حداقل معیشت، ایجاد برابری فرصت‌ها، و جلوگیری از تمرکز قدرت به سود آزادی و برابری فرصت‌ها (رالز، ۱۳۷۶).

راه سوم اسلامی

در بحث لزوم دخالت دولت برای تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی، دیدگاه اسلام را نیز می توان به عنوان راه سوم و راهی میانه دو راه دولت حداقلی و دولت حداکثری ارزیابی کرد. اسلام اولاً، ایجاد و بسط عدالت اجتماعی را یکی از مهم‌ترین اهداف و رسالت‌های خود قرار داده و یکی از وظایف اصلی و اساسی دولت و حکومت اسلامی را توجه به این امر و تلاش و برنامه‌ریزی برای تحقق و گسترش آن بر شمرده است. ثانیاً، برای تحقق عدالت اقتصادی، وظایف و اختیارات نسبتاً گسترده‌ای به حاکم و دولت اسلامی برای دخالت در اقتصاد داده است.

قرآن کریم در آیات متعددی، بر عدالت اجتماعی تأکید نموده، خواستار تحقق عدالت شده است. از جمله آنها می توان به آیات ۹۰ نحل، ۵۸ نساء، ۱۵ شوری، ۸ مائده و ۱۵۲ انعام اشاره کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴-۱۳۵). علامه طباطبائی، ذیل تفسیر آیه ۹۰ سوره نحل «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان...» معتقد است: بر اساس این آیه، هم هر فرد مسلمان مأمور به اقامه عدل است و هم دولت به عنوان نهادی که زمام امور جامعه را در دست دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶). بر اساس آیه ۱۵ سوره شورا، پیامبر اکرم ﷺ یکی از وظایف و مأموریت های خود را ایجاد عدالت اجتماعی در جامعه بشری و اسلامی می داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). شهید مطهری، ضمن اینکه آیه ۲۵ سوره حدید را به بحث «عدالت اجتماعی» ناظر می داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۶۱)، معتقد است: «اسلام به حکم اینکه مذهب است و به حکم اینکه دین خاتم است، بیش از هر مذهب آسمانی دیگر به برپاداشتن عدالت اجتماعی اهتمام دارد» (همان، ج ۲، ص ۵۳).

امیرالمؤمنین علیؑ به عنوان رهبر عالی اسلام، در سال هایی که حکومت را در دست دارد، بارها متذکر می شود که یکی از اصلی ترین اهداف او به عنوان حاکم اسلامی، تلاش برای رفع ظلم و ایجاد عدالت اجتماعی است (ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۳ و نامه ۴۶). برای بیان اهمیت عدالت اجتماعی در حکومت اسلامی، همین بس که آن حضرت در کلامی می فرماید: اگر در سایه حکومت و به دست گرفتن قدرت نتوانم حقی را احقاق نمایم، این حکومت به اندازه بند کفش پاره ای نیز نزد من ارزش نخواهد داشت! (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

امام خمینیؑ نیز، به عنوان فقیه و اسلام شناس برجسته و کسی که در رأس یک حکومت اسلامی قرار دارد، یکی از اهداف مهم حکومت اسلامی را بسط عدالت اجتماعی دانسته، معتقد است: احکام اسلامی در واقع مقدمه تحقق عدالت اند. از این رو، به نظر ایشان عدالت نسبت به احکام اسلامی مطلوب بالذات و احکام در قیاس با عدالت مطلوب بالعرض اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۲). مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه ای، ضمن تأکید بر اهمیت ویژه عدالت اجتماعی در حکومت اسلامی، در بیان اهمیت آن به این نکته اشاره می کنند که مسئله عدالت در زندگی و بیان امیرالمؤمنین علیؑ به حدی برجسته است که می توان گفت: کل حکومت امیرالمؤمنینؑ را تحت تأثیر خود قرار داده است (موسوی پور و کرامتی، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

شهید صدر، برای عدالت اجتماعی آنچنان نقشی از دیدگاه اسلام قائل است که به اعتقاد وی مذهب اقتصادی اسلام، شامل هر قاعده اساسی است که با اندیشه عدالت اجتماعی ارتباط دارد (صدر،

۱۴۰۸ق، ص ۳۸۱). وی، صورت کلی عدالت اجتماعی را شامل دو اصل کلی «تکافل عمومی» و «توازن اجتماعی» می‌داند و بر اساس آنها معتقد است: دولت به نحو ضمان اعاله، ضامن اعاله فرد و تهیه وسایل و لوازم زندگی او به نحو مکفی است و باید حاجات اصلی و عمومی افراد به غذا، مسکن و لباس را تأمین نماید (صدر، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۹۲).

آیت‌الله مصباح یزدی، در خصوص عدالت اقتصادی و وظیفه دولت و حکومت اسلامی در قبال آن، به این نکته اشاره می‌کند که مسئولان جامعه موظفند در حد توان، نیازهای ضروری آحاد اعضای جامعه را تأمین کنند. وی تصریح می‌کند که حتی اگر فقرا و نیازمندیان در جامعه باشند که نتوانند با تلاش خود، زندگی خویش را اداره کنند، عائله دولت محسوب می‌شوند. در این صورت، بر حکومت لازم است که زندگی آنها را تأمین کند، و اگر با وجود توانایی و امکانات، نیازهای آنان را تأمین نکند، ستم کرده است. وی ضمن اشاره به دو اصل «عدل» و «احسان» در معارف اسلامی، کمک شهروندان عادی به افراد ناتوان را مصداق «احسان» برمی‌شمرد، اما کمک حکومت به زندگی افراد بی‌بضاعت و نیازمند را تحت عنوان «عدل» قرار می‌دهد. به همین دلیل، وی معتقد است در صورت عدم اقدام دولت در این زمینه، عمل حکومت موصوف به ظلم خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰-۱۶۳).

از نظر امام خمینی^ع حکومت اسلامی نظامی عادلانه است؛ یک شاخص مهم برای سنجش حرکت آن در مسیر عدالت، این است که چه مقدار به فکر فقرا و زاغه‌نشین‌ها و طبقات محروم و مستضعف جامعه است و برای آنها کار می‌کند. در این راستا، حضرت امام معتقد است: مسئولان دولت اسلامی وظیفه دارند برای ضعفا بیشتر کار کنند، تا آنها را به حد مطلوبی از معیشت و رفاه برسانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۰۱).

بر اساس دیدگاه اسلامی، اصل دخالت و برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری دولت در اقتصاد برای تأمین عدالت اجتماعی و اقتصادی پذیرفته شده است. دولت، هیچ‌گاه نباید این عرصه را کاملاً رها کرده و برقراری نظم و عدالت در زمینه آن را به تحولات و مراودات طبیعی بازار و اقتصاد واگذار کند. یکی از شواهد این مدعا، دستور امیرالمؤمنین علی^ع در عهدنامه معروف خود به جناب مالک اشتر است. آن حضرت، در بخشی از این عهدنامه، ضمن توصیه مالک به فراهم کردن فضای کسب و کار برای تجار و بازرگانان، این مطلب را نیز به وی گوشزد می‌کند که در عین حال، نباید آنان را به حال خود رها کند، بلکه باید نسبت به کسب و کار آنها مداخلات و محدودیت‌هایی را نیز اعمال نماید. فلسفه و استدلالی که حضرت در این فرمایش خود بیان می‌کنند، قابل توجه است. می‌توان از آن قاعده و اصلی کلی در

اقتصاد استخراج کرد. حضرت، ابتدا متذکر می‌شود که ویژگی عمومی و غالب در بازرگانان و تجار این است که آنان در کسب مال و ثروت، حرص و ولعی سیری‌ناپذیر دارند و برای رسیدن به منافع و مالاندوزی بیشتر، با دست زدن به اعمالی از قبیل احتکار اجناس و عرضه نکردن کالاها، مردم را در تنگنا قرار داده، و آنها را مجبور می‌کنند اجناس را به قیمت‌های گزاف خریداری کنند. سپس، حضرت این مطلب را اضافه می‌کند که این کار تجار و بازرگانان، که ناشی از روحیه حرص و مالاندوزی و منفعت‌طلبی سیری‌ناپذیر آنها است، موجب ضرر و زیان برای مردم می‌شود و آنان را در تنگنا قرار می‌دهد و ساکت و بی‌تفاوت بودن در برابر چنین امری، برای حکومت یک اشکال محسوب می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام، با کنار هم قرار دادن این دو مقدمه، خطاب به مالک می‌فرماید:

بنابراین، تو باید با مداخله در بازار و مالکیت خصوصی تجار و بازرگانان، مانع احتکار کالاها و اجناس توسط آنان شوی و زمینه‌ای را فراهم آوری که خرید و فروش به سهولت انجام پذیرد و مردم بتوانند اجناس مورد نظر خود را بر اساس موازین عادلانه و قیمت‌هایی که در آنها بر هیچ یک از فروشندگان خریدار اجحافی نباشد، خریداری نمایند. ... اگر با وجود نهي از احتکار و دستور به عرضه اجناس، کسی از اطاعت و اجرای آن سر باز زد، با او برخورد کن و مجازات و عقوبت لازم را در مورد او به اجرا بگذار (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

شاهد دیگر بر این مدعا، فتوای فقهای اسلامی و شیعی در مسئله احتکار است. در بحث احتکار و حرمت و ممنوعیت آن، یکی از مسائل مطرح این است که آیا حاکم فقط می‌تواند شخص محتکر را وادار به عرضه جنس احتکار شده نماید و تعیین قیمت با خود شخص است، یا علاوه بر اجبار و الزام به عرضه، حاکم می‌تواند قیمت را نیز تعیین نماید؟ در این مسئله، برخی فقها، همچون شیخ مفید در مقنعه، به طور مطلق فرموده‌اند: تعیین قیمت با نظر حاکم صورت می‌گیرد. برخی دیگر، مانند علامه حلی و شهید اول، معتقدند که اگر شخص محتکر بخواهد در قیمت، به مردم و خریداران اجحاف نماید، در این صورت تعیین قیمت با نظر حاکم خواهد بود. دلیلی هم که این گروه از فقها به آن تمسک جسته‌اند، قاعده «لاضرر» است (دزفولی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۱۳). از سوی دیگر، اسلام با قرار دادن انقال، خمس، زکات و انواع مالیات‌ها در اختیار حاکم اسلامی (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۹؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷۲؛ شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۴۸)، عملاً دست وی را برای اقدامات و دخالت‌هایی گسترده در تحقق عدالت اجتماعی باز گذاشته است (کریمی، ۱۳۷۸).

از سوی دیگر، با توجه به سیره عملی حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام و سایر معصومان و احکام و قوانین اسلامی، روشن است که اسلام مالکیت خصوصی را برای مردم و آحاد جامعه، به طور گسترده‌ای

به رسمیت شناخته و به ایده‌ها و سیاست‌هایی همچون لغو مالکیت خصوصی و ایجاد مالکیت دولتی متمرکز و گسترده، آنچنان که سوسیالیست‌ها و قائلان به دولت حداکثری می‌گویند، قائل نیست. بنابراین، در مجموع می‌توان گفت: اسلام در بحث «دخالت دولت برای تحقق و پیشبرد عدالت اجتماعی»، نه راه دولت حداقلی را برمی‌گزیند و نه به دولت متمرکز و حداکثری معتقد است، بلکه راهی میانه این دو را انتخاب می‌کند. اما راه سوم اسلام، با راه سوم از آن قبیل که امثال گیلنر یا رالز می‌گویند، متفاوت است. البته، بیان این تفاوت و تفصیل آن نیازمند مجال دیگری است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اختلافات نسبتاً گسترده‌ای که درباره‌ی تعریف عدالت وجود دارد، به نظر می‌رسد پیش از ورود به هر بحثی درباره‌ی عدالت اجتماعی ابتدا لازم است تعریف خود را از این مفهوم مشخص کنیم. البته از میان این تعاریف، شاید برخی را بتوان به برخی دیگر ارجاع داد. برای نمونه، به نظر می‌رسد تعریفی که عدالت را قرار دادن هر چیز به جای خود می‌داند، قابل ارجاع به تعریفی باشد که آن را دادن هر حق به صاحبش تعریف می‌کند؛ چراکه اگر حق هر کس به درستی و تمامی داده شود، می‌توان گفت که هر چیز در جای خودش قرار گرفته است. اما درباره‌ی مسئله اصلی این نوشتار، یعنی «دخالت دولت برای پیشبرد و تحقق عدالت اجتماعی»، در میان سه موضع دولت حداقلی، دولت حداکثری و راه میانه، می‌توان ادعا کرد که اسلام به راه سوم معتقد است. متفکران مسلمانی که با مبانی و آموزه‌های اسلامی آشنایی کافی دارند، بر این مطلب صحه گذاشته‌اند. البته باید توجه داشت که راه سوم اسلامی، با آنچه که نظریه‌پردازانی همچون گیلنر یا رالز بیان می‌کنند، متفاوت است.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۱، *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- افلاطون، ۱۳۴۸، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ، ۱۳۵۳، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن‌سینا.
- آشوری، محمد، ۱۳۸۳، *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت*، تهران، دانشگاه تهران.
- بشیریه، حسین، ۱۳۸۲، «دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت»، *ناقد*، ش ۱، ص ۱۱-۵۶.
- بشیریه، حسین و موسی غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، «اقتراح: دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، *نقد و نظر*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۲۸-۳۴.
- بلوم، ویلیام تی، ۱۳۷۳، *نظریه‌های نظام سیاسی*، تهران، آران.
- پانیچ، لئو و کالین لیز، ۱۳۸۰، «مانیفست پس از صد و پنجاه سال»، در: مجموعه مقالات، تهران، آگاه.
- ترنر، جانانان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- توایان‌فر، حسن، ۱۳۵۹، *نظریات اقتصادی ابونصر فارابی*، تهران، قسط.
- توتونچیان، ایرج و حسین عیوض‌لو، ۱۳۷۹، «کاربرد نظریه عدالت اقتصادی در نظام اسلامی توزیع ثروت و درآمد»، *تحقیقات اقتصادی دانشگاه تهران*، ش ۵۷، ص ۹۷-۱۳۲.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۸، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، تهران، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، شهید صدر و امام خمینی*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حلبی، ابوالصلاح، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، ۱۴۰۳ق، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین.
- خامنه‌ای، سیدعلی، نرم افزار حدیث ولایت.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۵ق، *کتاب‌البیع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۳۷۲، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۳۷۸، *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دادگر، یدالله، ۱۳۷۸، «کارآیی، رفا و عدالت در اسلام و اقتصاد متعارف»، *نامه مفید*، ش ۱۷، ص ۴۱-۷۲.
- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، ۱۴۱۱ق، *المکاسب*، قم، منشورات دارالذخائر.
- رالز، جان، ۱۳۷۶، «عدالت و انصاف، و تصمیم‌گیری عقلانی»، ترجمه مصطفی ملکیان، *نقد و نظر*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۸۰-۹۳.
- ، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه سیدمحمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- ژید، شارل، ۱۳۷۰، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه کریم سنجابی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیحانی، حسن، ۱۳۸۴، «عدالت اقتصادی، دستاوردها، موانع و راهکارها/ گفتگو»، *حکومت اسلامی*، ش ۳۵، ص ۵۷-۸۱
- شادلو، عباس، ۱۳۸۵، *راه سوم در ایران و غرب*، تهران، حکایت قلم نوین.
- شاهرودی، سید محمود هاشمی، ۱۴۲۳ق، *قراءات فقهیه معاصره*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۶۰، *اقتصاد ما*، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۸ق، *اقتصادنا*، الطبعة الثانیه، قم، المجمع العلمی للشهید صدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبری، احسان، ۱۳۳۸، *شناخت و سنجش مارکسیسم*، تهران، امیرکبیر.
- غنی‌نژاد، موسی، ۱۳۷۲، «سراب عدالت از دیدگاه هایک»، *نامه فرهنگ*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۴۲-۴۹.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۷۶، *السیاسة المدنیة*، تهران، سروش.
- فیتزپتریک، تونی، ۱۳۸۱، *نظریه رفاه*، ترجمه هرمز همایون‌پور، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی و گام نو.
- فیض‌الاسلام، علی‌نقی، ۱۳۵۱، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، مؤلف.
- کریمی، عباس، ۱۳۷۸، «بهره‌برداری از انفال»، *حقوق*، ش ۴۳، ص ۵۹-۷۶.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۰، *راه سوم و منتقدان آن*، ترجمه مریم پاشنگ، تهران، همشهری.
- _____، ۱۳۸۶، *راه سوم: بازسازی سوسیال دموکراسی*، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، شیرازه.
- لاژوژی، ژوزف، ۱۳۵۳، *عقاید اقتصادی*، ابراهیم مدرسی، تهران، دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الفاء.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل [وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر].
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۳۸، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۱، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه.
- موسی‌پور، میثم و محمدتقی کرامتی، ۱۳۸۴، *منشور دولت اسلامی*، چ چهارم، تهران، دفتر جریان‌شناسی تاریخ معاصر.
- نراقی، ملاحمد، ۱۳۷۷، *معراج السعاده*، چ پنجم، قم، هجرت، چ پنجم.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- وینسنت، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.