

مفهوم انصاف در اخلاق اسلامی و نسبت آن با قاعده زرین

احمد قرائی سلطان آبادی*

سعید نظری توکلی**

چکیده

آموزه اخلاقی «با دیگران تنها به‌گونه‌ای رفتار کن که رضایت می‌دهی در همان موقعیت با تو رفتار شود»، در روایات اسلامی به «انصاف» و در نظام‌های اخلاقی معاصر، به «قاعده زرین» شهرت یافته است. به‌رغم تشابه معنایی این دو با هم و فراگیر بودن آنها در تمام ساحات رفتاری انسان، از یک‌سو شاهد ابهام در جهاتی از موضوع و طرح کلی آن هستیم و از سوی دیگر، تعارض‌ها و سوءفهم‌هایی مشاهده می‌شود که در نظام‌های اخلاقی معاصر همچنان محل توجه و نظر است. تحلیل و تطبیق یافته‌های موجود نشان می‌دهد که مفهوم «انصاف» با «قاعده زرین» همپوشانی دارد و با تحلیل سیستمی معنای مشترک آن دو، یعنی داشتن انتظار معقول و مشروع از خود و دیگری در صورت قرار گرفتن در موقعیت‌های فرضی مشابه، می‌توان الگوی رفتاری مناسبی برای زیست فردی و اجتماعی به دست داد.

واژگان کلیدی

انصاف، قاعده زرین، اخلاق اسلامی، فرد، سازمان.

۱. طرح مسئله

نظام‌ها و مکاتب اخلاقی در جهت تدوین اصول و قواعد راهبردی در مدیریت افکار و افراد حقیقی و حقوقی، اقدام‌های بسیاری انجام داده‌اند؛ از جمله اینکه فهرست مفصلی از فضایل و رذایل اخلاقی و راه‌های دستیابی به آنها را معرفی کرده‌اند؛ برای نمونه، در نظام اخلاقی اسلام، با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، جدولی از

ah.gharaee@vru.ac.ir

sntavakkoli@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۹

* استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، گروه علوم قرآن و حدیث.

** دانشیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۵

ارزش‌های اخلاقی تدوین شده و تلاش بر آن بوده است تا آنها را به فهم و درک انسان‌ها برساند؛ (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۰۶) اما مسئله مهم، همچنان جامعیت قوانین و باورپذیری و پایبندی افراد به آن اصول اخلاقی است؛ امری که اگر به‌درستی مدیریت شود، سبب موفقیت در هر نوع کسب و کاری می‌شود. (بنگرید به: بلانچارد و وینسنت پیل، ۱۳۸۴: ۱۸)

تدوین و تمرکز بر قاعده زرين: «با ديگران تنها به گونه‌ای رفتار کن که رضایت می‌دهی در همان موقعیت با تو رفتار شود»، (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۹۳) دغدغه بسیاری بوده است. این قاعده در صورت‌بندی‌های رایج آن، شبیه انصاف‌ورزی در آموزه اسلامی است؛ اینکه بتوان آن دو را به یک معنا دانست یا میان آن دو، وجه ارتباطی برقرار کرد، نیاز به واکاوی و تحلیل ساختاری - مفهومی هر یک دارد؛ زیرا از یک‌سو، اغلب انصاف را مرادف یا همراه با عدالت ذکر کرده‌اند؛ از سوی نیز به محتوای انصاف به صورت یک قاعده اخلاقی یا الگوی رفتاری - ارتباطی نگاه نشده است. تأکید بر سابقه دیرین این قاعده در میان ملل و آیین‌های متعدد و تبیین قاعده زرين در آثار فلاسفه اخلاق و متخصصان حوزه مدیریت و اخلاق سازمانی در روزگار معاصر و نیز مشاهده شباهت صورت‌بندی آن قاعده با آموزه انصاف در روایات اسلامی، این پرسش را در ذهن می‌آفریند که آنچه در بیان محتوای قاعده زرين گفته شده، با آن چیزی که در منابع اخلاق اسلامی بازتاب یافته، چه تشابه یا تفاوتی دارد؟ آیا می‌توان آنها را بر یک معنای واحد حمل کرد یا اینکه کاربری قاعده زرين، مطابق اصول سازواری، یعنی منطقی بودن، سازواری اهداف با وسائل، باوجدان بودن و بی‌طرفی، (همان: ۱۸۳) بسی بارزتر از انصاف‌ورزی است؟

تلاش‌های صورت‌گرفته تا حدی ناظر بر تبیین معنایی قاعده زرين و انصاف نزد هر دو گروه است؛ (بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۹ - ۳۴) اما تطبیق آن با واقعیت‌های رفتار انسان در زندگی و سازمان و نیز تمایز مرزهای مفاهیم هم‌جوار آن با یکدیگر و حتی نوع ساختارشان چندان واضح نیست؛ گویی همواره نوعی معنای دادخواهی و میان‌رویی از انصاف فهمیده شده است و انصاف در پژوهش‌های موجود، بیشتر همنشین و هم‌معنای عدالت در نظر گرفته شده است و کمتر درباره تطابق معنایی آن با قاعده زرين سخن گفته‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی انصاف

انصاف واژه‌ای عربی از ریشه «ن، ص، ف» به معنای «نیمه چیزی» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۰) در متون لغوی فارسی، این معنای برای واژه «انصاف» بیان شده است: «داد دادن»، «عدل و داد کردن»، «راستی کردن»، «به نیمه رسیدن»، «نیمه چیزی گرفتن» و «میان‌رویی». (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳ / ۳۵۵۸) واژه «fairness» در زبان انگلیسی، معادل همان معنای انصاف در زبان عربی و فارسی است که در

معنای «بی‌طرفی»، «صداقت»، «رهایی از منفعت شخصی و هرگونه پیش‌داوری» به کار می‌رود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸، ص ۵۴۳)

البته سهم و فرصت برابر دادن را همیشه نمی‌توان رفتار منصفانه دانست؛ چراکه در مواردی همچون داوری و ارزیابی، از کنشگر درخواست رفتار منصفانه می‌شود؛ با اینکه مفهوم «سهم برابر»، هیچ کاربردی در آن موارد ندارد؛ از این‌رو ناگزیر باید معنای فراگیرتری برای انصاف در نظر گرفت. شاید بتوان با استفاده از یک گزاره، انصاف را چنین معنا کرد: «خود را جای دیگری قرار دادن و انتظارات مشروع و معقول او را برآورده کردن».

یک. انصاف در آموزه‌های اخلاق اسلامی

انصاف‌ورزی در روایات دینی با اوصافی همچون: برترین کارها، سخت‌ترین تکلیف الهی، نشانه مؤمن واقعی، مکارم اخلاق، خصلت بزرگان و وسیله نزدیکی به خداوند شناسانده شده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۴۴؛ تمیمی آمدی، ۱۳۸۱: ۳۹۵ - ۳۹۴) که آثار و فوایدی همچون: تداوم محبت و دوستی، افزایش عزت و تعداد دوستان، رفع اختلافات و رواج اتحاد و همبستگی (همان: ۳۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۱۳۶ - ۱۲۴) را به دنبال دارد.

افزون بر این، از آیاتی مانند: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن / ۶۰) و «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (نور / ۲۲) هم این معنا به ذهن می‌آید که: به دیگران نیکی کن، آن‌سان که تو خود دوست داری با تو نیکی شود، یا اینکه: آن‌گونه که می‌خواهید خدا شما را ببخشد، شما هم دیگران را ببخشید.

مفهوم انصاف در روایات، در چند گونه صورت‌بندی شده است. به موارد زیر بنگرید:

- امام حسن مجتبی علیه السلام: «مردم را همراهی کن، همان طوری که دوست داری با تو همراهی کنند، تا اینکه عادل باشی». (همان: ۷۵ / ۱۱۲)

- امام صادق علیه السلام: «بالاترین اعمال سه چیز است: رعایت انصاف نسبت به مردم تا آنجا که هرچه برای خود دوست داری، برای آنان نیز دوست بداری ...». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۴۴)

- امام صادق علیه السلام: «کمترین مسلمان نسبت به مسلمان این است که آنچه برای خود دوست می‌دارد، برای او نیز دوست بدارد و آنچه برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران نیز نپسندد». (همان: ۲ / ۱۶۹)

- امام سجاده علیه السلام: «حق همراه این است که با انصاف و احسان با او همراهی کنی و همان‌طور که او تو را احترام می‌کند، احترامش کنی ... و او را دوست بداری، آن‌گونه که او تو را دوست دارد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۷۱)

امیرالمؤمنین علیه السلام: «نفس خود را میزان خود و دیگران قرار ده؛ پس آنچه را برای خود دوست داری،

برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز نپسند. ستم روا مدار، آن‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود؛ نیکوکار باش، آن‌گونه که دوست داری به تو نیکو کنند؛ آنچه را برای دیگران زشت می‌داری، برای خود نیز زشت بشمار و چیزی را برای مردم رضایت بده که برای خود می‌پسندی. آنچه نمی‌دانی نگو، گرچه آنچه را می‌دانی، اندک است؛ آنچه را دوست نداری به تو نسبت دهند، درباره دیگران نگو». (نهج البلاغه : ۳۹۱)

در مجموعه روایات اسلامی، «انصاف» ضابطه‌ای برای راهنمای رفتار اخلاقی، امری مسلم و دارای آثار فراوان، معیار ادب‌ورزی، نشانه سازگاری منطقی و عقلانی، تعریف فضایل اخلاقی (مثل ادب)، راهی برای محبوبیت، به مثابه تکلیف انسان در برابر دیگران و معیار بازشناسی سخن صحیح از غیر آن معرفی شده است. (بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۵)

آموزه انصاف در برنامه های اسلام، چه به صورت ایجابی آن (برای دیگران آن را بپسند که برای خود می‌پسندی) و چه در قالب سلبی آن (آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم نپسند)، ناظر بر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است که از یک‌سو، باور و ایمان واقعی او را نشان می‌دهد که در قالب یک عمل نیک و فضیلت‌بخش بروز پیدا خواهد کرد و از سوی دیگر، موقعیت انسان را در زندگی دنیوی و اخروی ارج می‌بخشد؛ به‌گونه‌ای که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «کسی که با مردم با انصاف برخورد کند، خداوند بر عزت او می‌افزاید»، یا رسول الله صلی الله علیه و آله به عرب بادیه‌نشینانی که به دنبال عملی بود تا او را بهشتی کند، توصیه کرد: «هرگونه دوست داری مردم با تو رفتار کنند، تو با آنها رفتار کن و هر چه را ناخوش داری مردم با تو کنند، با آنها مکن». (بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۴۴ و ۱۴۶)

در روایات باب انصاف، عبارت «انصاف الناس من نفسك» آمده است که نشان‌دهنده نوعی تقدم و ترجیح دیگران بر خود (نوع دوستی) است؛ یعنی عمل یا رفتاری که انسان در انجام آن به این حد از باور رسیده باشد که نیاز یا درخواست مردم را بر نیاز خود مقدم دارد؛ به تعبیری آنجا که میان خود و مردم به قضاوت می‌نشیند، خود را معیار قرار دهد و دیگران را صاحب حق بدان و حقوقی را که نسبت به تو دارند، رعایت کن؛ زیرا شخص مُنصف کسی است که برای دیگران، حقوق برابر قائل باشد و مزایای زندگی را میان خود و مردم تقسیم کند. (مه‌دوی کنی، ۱۳۷۶: ۵۷۱)

معمولاً برداشت‌های اندیشمندان مسلمان از آموزه انصاف و گاه هم‌معنایی آن با عدالت را می‌توان در عبارت: «هرچه را برای خود دوست می‌داری، برای او دوست بدار و هرچه را برای خود مکروه می‌داری، برای او هم مکروه بدار»، جستجو کرد؛ برای نمونه، شهید مطهری آن را مطابق روایات، کمترین حق انسان مؤمن نسبت به مؤمن دانسته، می‌گوید: این بدان معناست که انسان، خود را به‌جای دیگری فرض کند و

همان طور که به حسب طبیعت و غریزه، هیچ وقت برای خود جز خیر و سعادت آرزو نمی کند و جز از شر و بدبختی کراهت ندارد، برای سایر افراد مؤمن نیز باید این چنین باشد؛ مثلاً آنجا که او بیمار و خودش طیب است، باید چنین فرض کند که خودش بیمار است و او را پیش طیب برده اند و چقدر علاقه دارد که در امر معالجه و پرستاری او دقت شود یا آنجا که جنسی از مأكول، مشروب، ملبوس و وسائل و کارفرما برای مردم تهیه می کند، باید چنین فرض کند که این کارفرما یا این آذوقه را برای خانه خودم تهیه می کنم، پس دیگر نباید غش و تقلب به کار ببرم یا در وقتی که معامله می کند، باید این طور فکر کند که خود من خریدار هستم، پس انصاف و عدالت را رعایت بکنم. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۲ / ۱۸۴)

دو. انصاف در اخلاق معاصر

آموزه انصاف‌ورزی در پیشینه تاریخی خود، از حیث محتوا یکسان است؛ اما از جهت شکل و قالب ساختاری، گونه های متعددی به خود گرفته است؛ از رهنمودهای کنفوسیوس گرفته که توصیه می کرد: «آنچه دوست نداری درباره تو انجام شود، نسبت به دیگران انجام مده» تا نکته اندیشی های افلاطون و سقراط که مثلاً در مورد شیوه رفتار با دوستان می گفتند: «نسبت به دیگران کاری را انجام مده که اگر نسبت به تو انجام دهند، آزرده شوی» یا افلاطون برای قوانین مدینه فاضله خود تأکید داشت که در حد امکان هیچ کس حق ندارد بدون اجازه من به اموال من دست بزند، من نیز اگر بخواهم براساس عقل رفتار کنم، باید با دیگران همان گونه رفتار کنم که انتظار دارم با من رفتار شود». (بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶: ۹-۸)

گویی این دستور اخلاقی و وجدانی در تمام امت ها و آیین های گذشته رونق داشته که هم مسبب رشد اخلاق گرایی و هم عاملی جهت نفی هرگونه خشونت و فساد و کشتار بوده است. (بنگرید به: همان: ۱۰-۹؛ گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۰۶) به پاره ای از صورت بندی های آن بنگرید:
کنفوسیوس: آنچه برای خود نمی پسندی، برای دیگران مپسند.

- خاخام هیلل: آنچه را دوست نداری دیگران درباره تو انجام دهند، در مورد آنها انجام نده.

- عیسی ناصری: آنچه را دوست داری مردم برایت انجام دهند، برای آنها انجام بده.

- اسلام: هیچ یک از شما مؤمن نیست، مگر آنکه برای برادرش همان بخواهد که برای خویش می خواهد.

- جینیسم: انسان ها در امور این جهانی تفاوتی با یکدیگر ندارند و باید با همه مخلوقات عالم آن گونه رفتار کنند که دوست دارند با آنها رفتار شود.

- بودیسم: وضعیتی که برای من خوشایند و لذت بخش نیست، برای دیگری نیز نخواهد بود. من

چگونه می توانم وضعیتی که برای خودم خوشایند و لذت بخش نیست، بر دیگری تحمیل کنم؟

- هندوئیسم: هیچ‌کس نباید با دیگران به شیوه‌ای که خود ناپسند می‌شمرد، رفتار کند. این اساس اخلاق است. (کونگ، ۱۳۸۹: ۱۲۱ - ۱۲۰)

امروزه هم این امر چه به‌مثابه یک دستور دینی و چه به‌عنوان یک قاعده اخلاقی مدنظر اندیشمندان حوزه دین و اخلاق قرار گرفته است. تا قبل از قرن ۱۸ میلادی که نظام‌های اخلاقی متکی به دین بودند و تنها براساس آموزه‌های کتاب مقدس عمل می‌شد، این فرموده عیسی برای همه اهمیت داشت که: «آنچه خواهید مردم با شما کنند، شما نیز بدیشان همان کنید؛ زیرا این است تورات و صحف انبیا» (انجیل متی، باب ۷ آیه ۱۲) اما پس از آن، رونق نظام‌های اخلاقی مستقل از دین، همچون وظیفه‌گرایی کانت و سودگرایی جان استوارت میل، تقریرهای جدیدتری از قاعده زرین اخلاق ارائه دادند؛ برای نمونه، کانت همه را به رفتاری دعوت می‌کرد که در عین حال، شخص بخواهد قانونی عام شود که این قانون عام و ضرورت تعمیم‌پذیری آن را تعبیری دیگر از قاعده زرین در اندیشه کانت دانسته‌اند. استوارت میل هم، آموزه عیسوی ذکرشده را روح کامل اخلاق سودمندی خود می‌داند. (بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۲)

افزون بر این، قاعده زرین به جهت محتوای مشترک بین‌ادیانی آن، سرفصل اعلامیه‌های اخلاق جهانی قرار گرفته و به تعبیر جان هیک، یک مفهوم اساسی اخلاق انسانی است که پیش‌فرض همه نظریه‌های اخلاقی بوده است؛ (Hick, 2007:2-3) حتی طرف‌داران بنیان‌سازی اخلاق جهانی همچون هانس کونگ، کشیش، متأله و نویسنده کاتولیک سوئیسی معاصر، یکی از اصول اعلامیه مسئولیت بشر را همین قاعده زرین دانسته‌اند. (Kung, 2005) البته در این بین، برخی همچون نیل داکسبری^۱، حقوق‌دان انگلیسی، قاعده زرین را منطبق بر اصل انصاف دانسته‌اند. (Duxbury, 2009:2)

سه. انصاف و سازه‌های مجاور

انصاف در کاربردهای رایج آن، برابر با «نصف عطا کردن» در نظر گرفته می‌شود که دارای مفهوم «یکسانی» و «سهم برابر داشتن» است؛ هرچند در بیشتر موارد، انصاف با دو سازه مجاور «عدل» و «مساوات» یکسان به کار می‌رود. (بنگرید به: نلر، ۱۳۸۷: ۱۲۳ - ۱۲۰)

رفتار منصفانه با این هویت که هر فرد از دیگری، همان چیزی را بخواهد که او خود چشما داشت آن را از دیگران دارد، مجاور با مفاهیم «برابری»، «عدالت»، «محبت» و «انسان‌دوستی» است. قید «همان» بیانگر نوعی تساوی است؛ برای نمونه، معلم با شاگردش، علمی و اخلاقی برخورد می‌کند؛ چون دوست دارد که اگر او هم در جایگاه شاگردش می‌بود، معلم همان‌گونه با او رفتار می‌کرد. انتظار «چیزی یکسان» در «شرایط یکسان»، بیانگر ارتباط معنایی انصاف با برابری است؛ تا آن اندازه که اگر یکی از

1. Neil Duxbury.

این دو مؤلفه تغییر کند و مثلاً به جای «همان چیز» گفته شود: «هر آنچه می‌خواهد»، دیگر معلوم نیست چیزی را که کشگر می‌خواهد، موردپسند و مطلوب طرف ارتباط او باشد.

این وضعیت نسبت به «عدالت» نیز چنین است. جدای از آنکه یکی از معانی عدالت را در لغت، «یکسانی» دانسته‌اند، (بنگرید به: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۱)، اگر عدل را «قرار دادن شیء در جای خود» یا «رعایت حقوق دیگران براساس شایستگی‌ها و توانایی‌های ایشان» معنا کنیم، (بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۲: ۵۶) آنگاه به نوعی تلازم معنایی غیرمستقیم با انصاف دست خواهیم یافت؛ زیرا فرد بالانصاف، از یکسو تلاش دارد تا درک درستی از هر چیز در جای خود داشته باشد (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۸۵) و از سوی دیگر به این می‌اندیشد که رفتاری در پیش گیرد تا نه به خودش و نه به دیگری، ستم یا زبانی نرسد.

بین انصاف و عدالت می‌توان رابطه منطقی «عام و خاص من‌وجه» تصور کرد؛ چون مواردی را می‌توان یافت که عدالت صدق می‌کند؛ ولی انصاف در آن صادق نیست و آن زمانی است که مقتضای عدالت این باشد که به یکی نود و نه گوسفند و به دیگری، یک گوسفند داده شود (مطابق آیه ۲۳ سوره ص در داستان داوود نبی) یا به یکی به سبب علم و مسئولیت بالاتر، حقوقی بیشتر، و به دیگری به سبب فقدان علم یا مسئولیت، حقوقی کمتر داده شود. در این موارد، هرچند انصاف رعایت نشده، عدالت رعایت شده است؛ زیرا اگر انصاف و مساوات در این موارد رعایت شود و به هر دو نفر، حقوق یکسانی داده شود، در حق یکی ظلم و بی‌عدالتی روا شده است.

همچنین در مواردی، انصاف صدق می‌کند؛ ولی عدالت نه؛ مانند موردی که دیه مرد و زن یکی باشد؛ در این موارد نیز انصاف به معنای مساوات و برابری صادق است؛ ولی عدالت صادق نیست؛ زیرا وقتی مردی کشته می‌شود، سرپرست خانواده از میان رفته است و زن و خانواده‌اش با گرفتاری مالی و امنیتی و مانند آن مواجه می‌شوند؛ اما اگر زن بمیرد، از این جهت آسیبی بر خانواده وارد نمی‌شود؛ پس اسلام با افزایش ارث پسران و دیه مردان، در حق زنان عدالت ورزیده است. (آزادی، ۱۳۹۳: ۸)

البته گاه عدالت، نتیجه انصاف‌ورزی است؛ زیرا اگر رفتارهای منصفانه در کشگر چنان نهادینه شود که پیوسته به حقوق یکدیگر احترام بگذارد، آن گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام یادآور شده‌اند، به عدالت نیز خواهد رسید: «هر کس انصافش زیاد باشد، مردم به عادل بودن او گواهی می‌دهند». (تمیمی آمدی، ۱۳۸۱: ۳۹۵)

همسانی انصاف با دو مفهوم «عدالت» (توزیعی و رویه‌ای) و «برابری» به گونه‌های مختلفی مورد توجه اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان بوده است. لایبنیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶ م) دو جنبه برای عدالت برشمرده است: انصاف و برابری؛ زیرا عدالت ایجاب می‌کند تا هر کس از زیان رساندن به دیگران خودداری کند، همچنان که دوست دارد دیگران به او زبانی نرسانند. (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۳۸ - ۳۷)

پیتر کروپوتکین (۱۹۲۱ - ۱۸۴۲) معتقد است انصاف به کاررفته در قانون زَرّین: «با سایرین به گونه‌ای رفتار نما که دوست داری آنان در شرایط مشابه با تو همان گونه رفتار کنند»، (انجیل متی، ۷: ۱۲) به معنای برابری انسان‌ها است؛ هرچند خدمت به بشر بدون درخواست، فضیلتی بالاتر از عدالت و انصاف و برابری خواهد بود. جان راولز (۲۰۰۲ - ۱۹۲۱) عدالت اجتماعی، به‌ویژه عدالت توزیعی را به «زدودن تفاوت‌های غیرموجه، سهم مناسب و توازن میان درخواست‌های مخالف» تفسیر کرده، عنصر اساسی تشخیص تفاوت‌های موجه از ناموجه را انصاف می‌داند؛ زیرا تنها در صورت قرار گرفتن در شرایط منصفانه می‌توان به نابرابری‌ها و تفاوت‌ها خاتمه داد. راولز تأکید می‌کند که نباید عدالت را با انصاف هم‌معنا دانست؛ چراکه دستیابی به اصول عدالت و فهم آنها، تنها هنگامی ممکن است که انسان در شرایط منصفانه قضاوت قرار گیرد. (Rawls, 1999:5-12)

استیسی آدامز نیز در توضیح نظریه برابری، مدعی است: افراد برای حفظ روابط منصفانه و برابر با دیگران برانگیخته می‌شوند و می‌کوشند با از بین بردن روابط نابرابر، آنها را برابر و منصفانه کنند. بر این اساس، زمانی میان اعضای یک سازمان، برابری رخ می‌دهد که ستاده‌های فرد از سازمان (دریافتی، منزلت، ارتقا، علاقه‌مندی درونی به شغل و ...) و داده‌های او به سازمان (سن، جنسیت، تحصیلات، پایگاه اجتماعی، استعدادها، میزان تلاش در انجام کارها و ...) با داده‌ها و ستاده‌های دیگران از سازمان برابر باشد. (بنگرید به: راز نهران، ۱۳۸۲: ۱۵۱)

وابستگی میان عدالت و انصاف، حتی اگر منظور از عدالت - آن گونه که در فلسفه اخلاق اسلامی آمده - یک منش نفسانی باشد نیز قابل بررسی است. انسان عادل بر اثر داشتن خصلت درونی عدل، برای دیگران همان چیزی را می‌پسندد که نزد خودش با ارزش است و کاری نمی‌کند که حقی پایمال گردد یا تبعیضی پیش آید؛ بلکه با مبنا قرار دادن شایستگی و توانمندی دیگران می‌کوشد حق هر صاحب حقی را به او برساند؛ یعنی منصفانه رفتار می‌کند. از سوی دیگر، انسان با انصاف هم پیوسته با اعتدال درونی، عدالت‌ورزی را در بیرون سرمشق رفتار خود قرار می‌دهد؛ از این رو در بیشتر موارد، انصاف با عدالت همپوشانی دارد.

دستور به انصاف‌ورزی و بها دادن به پسندها و ناپسندهای دیگران بر طبق پسند و ناپسندهای خود، نوعی محبت و دوست داشتن را القا می‌کند که اساس انسان‌دوستی را شکل می‌دهد و سبب می‌شود به سرنوشت دیگران همان قدر بیندیشید که به سرنوشت خود توجه دارید. گویی شما با این کار برای دیگران ارزش خاصی در نظر گرفته و آنها را مانند خود فرض کرده‌اید. این منطق محبت است. البته نه دوست داشتن مطابق میل فرد، که محبت مطابق با مصلحت او؛ چه بسا خوشایندهای افراد که از حیث منطقی و اجتماعی به نفع او نیست و مصلحت، چیزی دیگر را تجویز می‌کند. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۵: ۲۳ / ۲۴)

چهار. فراگرد تبیین مفهوم انصاف

از آنجا که انصاف‌ورزی در چارچوب فکری - رفتاری کنشگر شکل می‌گیرد و هر یک از مؤلفه‌های شناخت و رفتار در شکل‌دهی و درک درست از آن نقش دارند، توجه به شرایط انصاف‌ورزی و عناصر مؤثر در آن، به شفافیت ماهیت انصاف کمک می‌کند؛ عناصری همچون:

- **دارا بودن توان تخیل:** پذیرش سهم برابر برای دیگران در مقایسه با خود (انصاف) یا سهم بیشتر برای آنان نسبت به خود (ایثار)، تنها با دخالت نیروی تخیل و در صورتی امکان‌پذیر است که فرد مطمئن شود اگر خود او جای دیگران قرار می‌داشت، آیا از آنها توقع همان کاری را داشت که خودش همان کار را نسبت به آنها انجام می‌داد یا نه. (بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۲ - ۲۱) روشن است که هیچ انسان خردمندی ترجیح نمی‌دهد با او کاری بدتر از رفتار او با دیگران شود؛ از این‌رو انصاف‌ورزی به میزان توانایی افراد در قرار دادن خویش در موقعیت‌های مشابه و یکسانی وابسته است که دیگران با او دارند.

- **دارا بودن وجدان اخلاقی:** قرار گرفتن در موقعیت یکسان یا مشابه، تنها هنگامی موجب رفتار منصفانه نسبت به دیگران می‌شود که فرد در آن موقعیت، دارای وجدان بیدار و عاری از هرگونه جانب‌داری شخصی باشد؛ وگرنه او گرفتار تناقض در رفتار شده، هم خود را جای دیگران فرض می‌کند و هم حاضر نیست رفتاری را انجام دهد که دوست دارد دیگران با او انجام دهند. این امر با سه شرط: سازواری (باورهای متناقض نداشتن)، باوجدان بودن (هماهنگی رفتارها و خواسته‌ها با باورهای اخلاقی) و بی‌طرفی (ارزش‌گذاری مشابه درباره کارهای مشابه) سازگار نیست. (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۸۶)

- **بی‌نیازی از واقع‌نگری محض:** در فهم و به‌کارگیری انصاف و به‌منظور تحقق همسان‌انگاری دیگران با خود، لازم نیست دیگران را با همه جنبه‌های مختلف شخصیت آنها در نظر آوریم؛ بلکه باید کنشگر بتواند با کمک قوه تصویرسازی و تخیل، موقعیت‌های مشابهی را فرض کند؛ (بنگرید به: همان) برای نمونه، پزشک با انصاف کسی است که بیمار را جای خود فرض کند؛ هرچند هیچ‌گاه نباید در این همسان‌پنداری، به کمی دانش بیمار نسبت به بیماری و روش‌های درمانی توجه شود.

- **حصرناپذیری:** قلمرو کارایی انصاف، تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان را دربر گرفته است؛ به‌گونه‌ای که به رفتار یا حوزه خاصی از زیست انسانی محدود نمی‌شود؛ زیرا کنش‌های متقابل افکار و رفتار انسانی، به شرایط خاصی وابسته نیست و تا زمانی که خواست (اراده) و انگیزه (نیت) او همان باشد که بدان باور دارد، فرد باید بکوشد تا در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، بروزدهنده رفتارهای منصفانه باشد.

۳. انطباق معنای انصاف با قاعده زرین

انصاف از یک‌سو، مسئله پسندها و ناپسندهای افراد و از سوی دیگر، آن‌گونگی (همانندی) رفتارها را نشان می‌دهد.

این صورت از مسئله که به گونه‌های مختلفی در آموزه‌های دینی بازتاب یافته است، تا حدودی شبیه همان چیزی است که در قانون جاویدان^۱ یا قانون زرین^۲ بیان شده است: «با دیگران آن‌گونه رفتار کن که دوست داری دیگران با تو رفتار کنند»؛ (هس مر، ۱۳۷۲: ۱۳۰ و ۱۹۳؛ بلانچارد، ۱۳۸۷: ۵۱) اما مهم آن است که روشن شود بین این دو نگرش، تشابه یا تفاوتی وجود دارد یا خیر و اینکه اینها دو تقریر از یک واقعیت هستند یا نه. فهم این مسائل از منظر موضوع، ساختار و هدف، بیانگر آن است که در موضوع، هم انصاف و هم قاعده زرین، از رفتارهای یکسان افراد در مواجهه با یکدیگر براساس پسندها و ناپسندهای هم خبر می‌دهند.

از حیث ساختار نیز شاید بتوان انصاف را یک فضیلت یا ارزش اخلاقی دانست که خود، برآیند به‌کارگیری اصول و قواعد اخلاقی است؛ یعنی اینکه عمل به قاعده زرین در زندگی و اجتماع، نخست به انصاف‌ورزی منتهی می‌شود و سپس رفتار و عمل افراد را ارزشمند می‌سازد. به گفته گنسلر: این قانون، روح اخلاقیات به‌شمار آمده که با خودخواهی ما مقابله می‌کند و آرمان‌هایی مثل انصاف و دغدغه دیگران داشتن را به صورت محسوس و ملموس به کار می‌گیرد؛ (گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۰۸) چرا که بین ارزش‌های اخلاقی با قواعد اخلاقی تفاوت ساختاری وجود دارد.

از منظر هدف و فایده هم، آنچه محتوای آن دو (انصاف و قاعده زرین) نشان می‌دهد، در عمل سبب ایجاد همدلی، تعامل سازنده، برانگیختن حس نوع‌دوستی، بالا بردن عزت نفس و اعتمادآفرینی بین افراد می‌شود. به گفته تولستوی، رفتارهای منصفانه موجب رهایی از تنفر داشتن نسبت به دیگران و کاهش غرور فردی می‌شود. (تولستوی، ۱۳۸۰: ۷۰)

به هر صورت، معنای رایج در روایات اسلامی چه با نام انصاف، (بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۴۴) چه تواضع (بنگرید به: همان: ۱۲۴) و چه عدالت (بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵ / ۱۱۲) در عمومیت و تسری حکم خود بر هرگونه رفتاری با قاعده زرین، سازگاری و هماهنگی دارند و تنها محدود به افعال ارزشی (اخلاقیات) انسان نیستند و حتی افعال عادی و روزمره ما را نیز دربرمی‌گیرند و این به جهت قابلیت به‌کارگیری آنها در همه ساحات زندگی است. بعید نیست که ایده کانت هم در تبیین امر مطلق: «تنها بر آن آئینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که قانونی عام باشد»، (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰) ناظر بر همین قانون زرین باشد. (Blackburn, 2001:117)

با وجود تشابه این دو در مضمون، که بر مجموعه پسندها و ناپسندهای هر شخص دلالت دارند، آنها در یک امر ابهام دارند و آن اینکه هر دو در این مسئله که پسندها و ناپسندهای افراد کدام‌اند و چگونه باید آنها را

1. Eternal law.
2. Golden rule.

فهرست کرد یا حتی در ذهن تصور نمود، ساکت هستند؛ گویی تشخیص آن برعهده هر فرد است و افراد در چگونگی این تشخیص با هم فرق دارند و گاه ممکن است افراد به دلایلی به چیزی رضایت بدهند که دیگری آن را نپسندد؛ مثلاً فرد الف بخواهد در استخدام نیروی انسانی اداره خود، بر اساس معیاری عمل کند که در صورت فرض، کسی که قرار است ب در جای او قرار بگیرد و از او آزمون بگیرد، موردپسند او نیست؛ اما او آن را به کار می‌گیرد. در این موارد، جای اعمال سلايق شخصی و توجهات غیرمنطقی معمولاً باز است؛ به حدی که گاه، تعارضاتی بین افراد و حتی در رفتارهای فرد پیش می‌آید.

پس باید مرجعی قانونی و موجه، مانند شریعت یا عقل بدون پیش‌داوری و اعمال سلايق مشخص سازند که افراد در تعاملات خود با یکدیگر، نیازمند عمل بر طبق ارزش‌های دینی و اخلاقی هستند و اگر بخواهند حقوق یکدیگر را رعایت کنند، موظف به عمل بر طبق آن ارزش‌ها می‌باشند. از اینجا معلوم می‌شود که سازوکار عملی کردن ارزش‌های اخلاقی، بسیار به محیط اخلاقی و فرهنگ متعالی افراد در اجتماع وابسته است.

با این حال، برخی قاعده یادشده را یک اصل مشترک یا متحدالآمال همه ادیان دانسته‌اند و آن را با آموزه انصاف در روایات اسلامی تطبیق داده‌اند؛ بی‌آنکه از عناوینی چون قانون جاویدان یا قانون زرین استفاده کنند. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۵: ۲۲ / ۳۲۳ و ۷۴۶) در این بین، برخی بر این باورند که مطابق قاعده زرین، هر فردی در هر نهادی، با هر کسی که مواجه می‌شود، باید براساس انصاف برخورد کند و انصاف‌ورزی در روایات دینی را همان مرتبه رسیدن به قاعده زرین دانسته‌اند که سطحی متعالی به‌شمار می‌آید. (بنگرید به: ملکیان، ۱۳۸۸: ۱۳)

بر این اساس، صورت‌بندی انصاف، آن‌گونه که در روایات اسلامی آمده، با صورت‌های قاعده زرین که در طول تاریخ ادیان جهان و نظام‌های اخلاقی معاصر شاهد آن هستیم، بر یک مضمون واحد دلالت دارند؛ اما این مفهوم به گونه‌های متعدد فهمیده شده است؛ زیرا اصل انصاف و قاعده زرین از بیان چند واقعیت فراگرد خود (باوجدانی، آگاهی طرفینی، بی‌طرفی، تعارض‌ناپذیری در رفتار و ...) ساکت هستند و کلیت این قانون ممکن است سوءبرداشت‌هایی را هم به دنبال داشته باشد. برای نمونه، امروزه سوءبرداشت‌ها یا تعارض‌هایی از مفهوم قاعده زرین مطرح شده است که بسته به صورت‌بندی این قانون و تطبیق آن بر واقعیت زندگی، بدان‌ها پاسخ داده‌اند؛ حال آنکه در متون دینی، فقط به بیان اهمیت و کارکردهای انصاف در زندگی اشاره شده است؛ بدون آنکه اقسام مختلف معنایی آن بررسی شود.

اندیشمند معاصر، شهید مطهری نیز در پاره‌ای از نوشته‌های اخلاقی و تربیتی خود، به ابعادی از این موضوع پرداخته و برای روشن ساختن قیود موجود در قاعده زرین - همچون قید دوست داشتن -

این پرسش را مطرح ساخته که آیا دوست داشتن چیزی برای خود، همیشه منطقی است. ایشان با این پیش‌فرض که ممکن است انسان برای خودش چیزی را دوست بدارد که نباید دوست بدارد، نتیجه گرفته که مسئله محبوب و مطبوع بودن یک‌چیز برای انسان، غیر از مسئله مصلحت بودن آن چیز برای اوست؛ مانند اینکه اگر کسی بیماری قند دارد و عسل برای او بد است، ولی خودش عسل را دوست دارد، به او بگویند چون تو عسل را برای خودت دوست داری، با اینکه برایت بد است، برای همه مردم دوست بدار، حتی برای کسانی که برای آنها هم بد است. ایشان سپس تأکید نموده که اینجا محبت، محبت عاقلانه و منطقی و مساوی با مصلحت است؛ بدین معنا که همین‌طور که همیشه خیر و سعادت خودت را می‌خواهی، خیر و سعادت عموم مردم را نیز بخواه. بنابراین ممکن است بیشتر مردم چیزی را دوست داشته باشند که وقتی آن را برای آنها انجام دهی، بیشتر به بدبختی و فساد کشیده شوند. پس موافق میل رفتار کردن، غیر از مطابق مصلحت رفتار کردن است. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۵: ۲۲ / ۷۴۸ - ۷۴۶)

در این زمینه، گنسلر هم این صورت از قاعده زرین را که «با آنان که با تو نیکی می‌کنند، نیکی کن و با آنان که بدی می‌کنند، بدی کن»، مرتبط با انتقام و مقابله به مثل دانست؛ (بنگرید به: گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۰۸) زیرا قانون مقابله به مثل می‌گوید: با دیگران آن‌گونه که با تو رفتار می‌کنند، رفتار کن؛ اما قانون زرین می‌گوید: آن‌گونه که دوست داری دیگران با تو رفتار کنند، با آنان رفتار کن. (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۷)

در منکران قاعده زرین نیز این ذهنیت وجود دارد که قاعده یادشده بر فرض یکنواختی سرشت بشر به معنای یکنواختی ذوق‌ها، علائق، نیازها و میل‌های همه بنا شده است؛ حال آنکه چنین یکنواختی‌ای وجود ندارد. به نظر مارکوس سینگر، فیلسوف آمریکایی، یک راه برای دفع این اشکال آن است که بگوییم: قاعده زرین مستلزم چنین پیش‌فرضی نیست؛ چون مهم این نیست که ما در مورد خاص خودمان دوست داریم دیگران چه کاری را نسبت به ما یا برای ما انجام دهند؛ بلکه محور توجه، شیوه‌های عامی است که دوست داریم دیگران در رفتارشان با ما، بدان عمل کنند. اگر خواست‌های عام خویش را از تمایلات خاص خویش تفکیک کنیم، آنچه را دوست داریم دیگران انجام دهند، این است که علائق، نیازها و تمایل‌های ما را که ممکن است کاملاً متفاوت با علائق، نیازها و تمایل‌های آنها باشند، در نظر بگیرند و سپس یا آنها را برآورده سازند یا عامدانه، مانع از برآورده شدن آنها نشوند. (بنگرید به: سینگر، ۱۳۹۲: ۱۴۵ - ۱۴۴)

از این‌رو قاعده زرین به جهت عدم فهم درست محتوای آن، بر مواردی حمل شده است که قطعاً انگیزه‌ها برای انجام آن معقول و مشروع نیست؛ مثلاً با قصد دریافت پاداش و سزای متقابل گفته شود:

«اگر می‌خواهی دیگران در آینده، کاری را برای تو انجام دهند، تو نیز مانند آن را برایشان انجام ده» یا در مورد اعمال قانون بر مجرم، شکل صحیح قاعده به کار نرود و مجرم به قاضی بگوید: «همچنان که تو دوست نداری به زندان بروی (کسی تو را به زندان بفرستد)، نباید کسی (من) را هم به زندان بفرستی!»!

۴. پیشنهادها

هماهنگی انصاف با قاعده زرین که یک اصل جهانی در اخلاق است، زمینه مناسبی برای آسیب‌شناسی فعالیت‌های فردی و جمعی و انطباق آن با الگوی رفتاری حاصل از انصاف‌ورزی می‌باشد که قابل تطبیق بر هر فعالیتی است. نگارنده پیشنهاد می‌کند که پژوهشگران علوم مختلف، نخست با الگوی انصاف به بازنگری نوع فعالیت‌های خود پرداخته، پسندها و ناپسندهای مسیر کار خود را در تعامل با افراد دیگر - چه در جامعه و چه در سازمان - در نظر بگیرند، سپس به سمت پژوهش‌های کاربردی و سازنده در حیطه‌های تخصصی خود روی آورند تا هرچه زودتر بتوان به سمت فرهنگ متعالی در پرتو تعالیم دینی و اصول راهبردی اخلاق حرکت کرد و کمتر شاهد کارهای متأثر از پیش‌داوری، تعصب‌های ناروا، نگاه جانب‌دارانه، منفعت‌طلبی‌های شخصی و افراط و تفریط‌های مشکل‌ساز بود.

نتیجه

نخست روشن شد که هرچند انصاف بر معنای «سهم برابر عطا کردن» دلالت دارد، یک وجه معنایی از آن است که هم فراگیرتر است و همه فعالیت‌های ما را پوشش می‌دهد و هم بیانگر نوعی همسان‌نگری میان خود و دیگران در همه آن چیزهایی است که برای خود می‌پسندی یا نمی‌پسندی. این معنا شبیه آن چیزی است که در آئین‌های بزرگ و نزد بیشتر ملت‌ها چنین مطرح بوده است که: «هر آنچه را دوست داری دیگران در حق تو انجام دهند، تو هم در حق آنان انجام ده». امروزه از این آموزه بادیرینه با عنوان «قاعده زرین» یاد می‌کنند که صورت‌های رایج آن با آنچه در روایات اسلامی انصاف نامیده شده، قرابت معنایی دارد و تفاوت‌ها بیشتر در ناحیه نوع تبیین و تحلیل این آموزه اخلاقی است. در اندیشه اندیشمندان غربی، شاهد شناسایی عناصر دخیل در فهم قاعده زرین و بیان تعارض‌های ناشی از اشکال مختلف آن قاعده هستیم که مصداق بارز آن را می‌توان در مباحث فلسفه اخلاق هری گنسلر مشاهده کرد. در نگاه اندیشمندان مسلمان نیز این موضوع تا حدی بروز داشته است؛ ولی نگرش غالب در طرح اهمیت و آثار اصل انصاف، با عبارت «انصاف الناس من نفسک» بوده است.

منابع و مأخذ

۱. آزادی، محمدحسین، «انصاف قاعده طلایی معاشرت»، روزنامه کیهان، شماره ۲۰۸۲۸. تاریخ ۱۳۹۳.
۲. اسلامی، سید حسن، ۱۳۸۶، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، مجله علوم حدیث، سال ۱۲، شماره ۴-۳.
۳. بلانچارد، کنت و نورمن وینسنت پیل، ۱۳۸۴، *قدرت مدیریت اخلاقی*، ترجمه بهزاد رضایی، تهران، نشر گندمان.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۱، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، پیام علمدار.
۵. تولستوی، لئو، ۱۳۸۰، *محدوده مطالب خواندنی*، ترجمه اسکندر ذبیحیان، تهران، سروش.
۶. جمع آوری شریف رضی، *نهج البلاغه*، ۱۴۱۴، تصحیح صبحی صالح، قم، نشر هجرت.
۷. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *فرهنگ هزاره*، تهران، فرهنگ معاصر.
۸. حاجی حیدر، حمید، ۱۳۸۸، «تحول تاریخی مفهوم عدالت»، مجله علوم سیاسی، ش ۴۵، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. راز نهران، فیروز، ۱۳۸۲، «نیروی کار حرفه‌ای و جریان خدمات عادلانه» (مروری بر نظریه عدالت و برابری) مجله حوزه و دانشگاه، سال نهم، ش ۳۷.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
۱۲. رضائیان، علی، ۱۳۸۲، «انصاف جایگزین اعتماد»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، شماره ۴.
۱۳. سینگر، مارگوس. جی، ۱۳۹۲، «قانون زرین»، ترجمه زهرا غلامرضایی، روزنامه اعتماد، شماره ۲۷۴۷، صفحه ۱۲ (اندیشه).
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر اسماعیلیان.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۶، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۶. عسکری، ابوهلال، ۱۴۰۰ ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۸، *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۸. _____، ۱۳۸۵، *اخلاق حرفه‌ای*، تهران، نشر مجنون.

۱۹. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۷ ق، *المحجّة البيضاء*، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعة اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، نشر خوارزمی.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۲. کونگ، هانس، زمستان ۱۳۸۹، «اخلاق جهانی به مثابه بنیانی برای جامعه جهانی»، ترجمه و نقد سید حسین شرف‌الدین، *معرفت اخلاقی*، سال دوم، شماره ۱.
۲۳. گنسلر، هری جی، ۱۳۸۵، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، نشر آسمان خیال.
۲۴. گنسلر، هری جی، بهار و تابستان ۱۳۸۶، «یک نظریه صوری شده اخلاقی»، ترجمه اخوان، *نقد و نظر*، شماره ۴۶ - ۴۵.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. _____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، *اخلاق در قرآن*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۸، «عدالت گمشده»، *روزنامه اعتماد ملی*.
۳۱. مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۲. نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، قم، اسماعیلیان.
۳۳. نلر، جی اف، ۱۳۸۷، *آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه فریدون بازرگان دیلمقانی، تهران، سمت.
۳۴. *نهج الفصاحة*، ۱۳۶۳، تهران، نشر دنیای دانش.
۳۵. هس مر، ال. تی، ۱۳۷۲، *اخلاق در مدیریت*، ترجمه سید محمد اعرابی و داود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
36. Blackburn Simon, 2001, *Being good, An Introduction to Ethics*, Oxford University Press.

37. _____ , 2003, Merriam, Webster's 11 th collegiate Dictionary CD- Rom Version.
38. Duxbury, Neil, 2009, *Golden Rule Reasoning, Moral Judgment, and Law*, 84 Notre Dame Law Review 1529-1605.
39. Hick, John, 2007, *Is there a global Ethic? A talk given to the Center for the Study of Global Ethics*, University of Birmingham Uk, in February .
40. kung, Hans., 2005, Global Ethic and Human Responsibilities, Submitted to the High-level Expert Group Meeting on "Human Rights and Human Responsibilities in the Age of Terrorism" 1-2, April 2005, Santa Clara University.
41. Rawls, john, 1999, *A theory of justice*, 2nd edition, oxford university press.
42. Siers, Brian, 2004, "An Introduction to Organizational Fairness," http://www.chsbs.cmich.edu/leader_model/Development.

