

تحول تاریخی مفهوم عدالت

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۲/۲۳

دکتر حمید حاجی حیدر*

مقاله حاضر در صدد مروری بر تحول تاریخی مفهوم عدالت در اندیشه بشری (و البته بدون ورود به سهم منابع اسلامی در این زمینه، که خود موضوع مقالاتی مستقل است) می‌باشد. بحث با بررسی دیدگاه فلاسفه باستان درباره عدالت آغاز می‌شود و با نوآوری‌های دین مسیحیت در خصوص مفهوم عدالت ادامه می‌یابد. در مرحله بعدی، نوآوری‌های اندیشمندان عصر مدرنیته در تحول مفهومی عدالت به بحث گذاشته می‌شود و در پایان به نوآوری‌های دو فیلسوف معاصر پرداخته خواهد شد.

هدف نهایی مقاله حاضر، ابطال مغالطه "عدالت، یک مفهوم عقلانی محض و مقدم بر احکام شرعی است" می‌باشد. اگر این طور است که عقل محض، سخنی روشن و مسلم درباره عدالت ندارد و عقل‌گرایان در طول تاریخ، برداشت‌هایی مختلف و گاهی متضاد از عدالت داشته‌اند، پیروان قرآن کریم و احادیث شریف، باید به کشف "مفهوم سازی" خاص منابع اسلامی درباره عدالت بپردازند و آن را در قله ارزش‌های اجتماعی جای دهند، نه مفاهیم افلاطونی و سیسرونی و نه رالزی و نوزیکی را.

واژه‌های کلیدی: عدالت، آزادی، حقوق شهروندی، برابری، مالکیت خصوصی.

* حجة الاسلام و المسلمین حاجی حیدر، عضو هیأت علمی گروه مطالعات بریتانیای دانشکده

مطالعات جهان دانشگاه تهران

مقدمه

فلسفه سیاسی معاصر بر روی موضوعاتی همچون آزادی، دموکراسی، عدالت، و رفاه اجتماعی، تمرکز یافته است؛ یعنی مفاهیمی که هدف از حکومت و سیاست‌های عمومی را تعیین می‌نمایند.^۱ این در حالی است که در قرن نوزدهم و نیمه اول سده بیستم، مباحث مربوط به قدرت، اقتدار سیاسی، مشروعیت حکومت، و مانند آنها مباحث غالب در فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دادند. به ویژه پس از کتاب نظریه‌ای درباره عدالت (۱۹۷۱) نوشته جان رالز، فیلسوف سیاسی معاصر آمریکایی، با چرخشی که وی در مباحث فلسفه سیاسی به وجود آورد، بحث از عدالت اجتماعی در نقطه مرکزی تفکرات سیاسی نشسته است.^۲

ابتکار جان رالز در زمان معاصر، بی‌تردید به غنای مباحث عدالت کمک شایانی نموده است. در حقیقت، هر چند رالز، متواضعانه، اندیشه خویش را در ادامه مباحث پیشینیان خود معرفی می‌نماید، نوآوری‌های وی در مبحث عدالت، غیر قابل انکار است. وی بحثی مبسوط و تا اندازه‌ای منسجم از عدالت را مطرح می‌کند که در بردارنده مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به عدالت می‌باشد. حتی مسلمانان، که نظریه رالز را به سبب اشتغال بر مقدمات غیر موجه، قابل پذیرش نمی‌دانند، نیز می‌توانند از افق‌هایی که وی در بحث عدالت باز نموده است، بهره برده به غنای ادبیات دینی خود درباره عدالت بیفزایند.

هدف نهایی از نگارش این مقاله، برطرف نمودن مغالطه "عدالت عقلانی محض" و نیز مغالطه "برتری اصول عقلانی عدالت بر احکام دینی" می‌باشد. معمولاً این گونه تصور می‌شود که با تأمل عقلانی محض می‌توان به مفهوم و اصولی روشن و مسلم از عدالت اجتماعی دست یافت. آن گاه با توجه به برتری اصول عقلانی مسلم (از جمله عدالت) بر سایر ارزش‌های اخلاقی، این گونه تصور می‌شود که روش درست در درک احکام شرعی، آن است که در آغاز به کمک عقل محض، اصول عدالت را کاوید، و سپس در سایه اصول عقلانی عدالت به کار استنباط سایر ارزش‌ها و احکام دینی پرداخت. در این نوشته از راه معرفی دیدگاه‌های مختلف و حتی ناسازگار با یکدیگر که اندیشمندان خردگرا در شرح مفهوم و اصول عدالت اتخاذ کرده‌اند، آشکار خواهد شد که عقل مستقل و محض در فهم معنای عدالت و تعیین اصول آن به دیدگاه‌های مختلف و حتی ناسازگار با یکدیگر رسیده است. به بیان فقهی، عدالت یک "موضوع عرفی محض"، همچون "ماهی فلس‌دار"، نیست که اهل عرف، تصویری روشن و مسلم درباره آن داشته باشند. بلکه، عدالت یک مفهوم نظری است که نیازمند تأمل عقلانی و شرعی است. از این رو باید به دنبال کشف



مفهوم سازی اسلامی درباره عدالت و اصول آن رفت.

مباحث این مقاله در چهار قسمت ارائه می‌شود. در قسمت نخست، با پیدایش اندیشه عدالت در زمان باستان در چین، یونان، و روم آشنا می‌شویم. در قسمت بعدی، اندیشه مسیحی که در قرون میانی، رنگ و بوی دینی به مباحث مطرح شده درباره عدالت می‌دهد، مورد اشاره واقع می‌شود. آن گاه در دوران مدرن، دیدگاه‌های فلاسفه‌ای همچون هابز، لایبنیتس، اسمیت، میل، سبجویک، و کروپوتکین درباره عدالت مطرح می‌شود. در قسمت آخر این فصل نیز اندیشه رالز و نوزیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

عدالت در دوران باستان

بحث از عدالت را با نگاهی به نخستین اثر مکتوب در دست بشر آغاز می‌کنیم. در نوشته هومرⁱ مورخ رومی (سال ۸۰۰ پیش از میلاد) که قدیمی‌ترین سند مکتوب بشری به شمار می‌رود، واژه "عدالت" ⁱⁱ به معنای "انتقام" ⁱⁱⁱ به کار رفته است. به وضوح، تعریف هومر، اشاره به مشروعیت مجازات یک جرم ارتكابی از طرق مقابله به مثل دارد و از اندیشه عدالت توزیعی که مربوط به شیوه درست توزیع منافع و زحمت‌های زندگی اجتماعی می‌شود، کاملاً بیگانه است.^۳ تعریف عدالت به انتقام از مجرم، نخستین ظهور واژه عدالت در مباحث اجتماعی است که تا به امروز، جای خود را در مباحث مربوط به عدالت حفظ نموده است، هر چند سایر جنبه‌های زندگی اجتماعی نیز به کمک مفهوم عدالت، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در چین باستان، کنفوسیوس^{iv} (۵۵۱ تا ۴۷۹ پیش از میلاد) عدالت را به معنای "درستکاری و تقوای فرمانروایان"^v و نیز "اطاعت مردم از فرمانروا" تعریف می‌نمود. چند دهه پس از کنفوسیوس، یکی از پیروان خط وی به نام منسیوس^{vi} که هم عصر افلاطون و ارسطوی یونانی بود، عدالت را یک صفت فردی معرفی می‌نمود. به نظر وی، عدالت عبارت از "ملکه احترام به سایرین" است که به موجب آن، فرد در صورت بی‌احترامی به

-
- i. Homer
 - ii. vvestice
 - iii. vengeance
 - iv. Confucius
 - v. uprightness and piety of rulers
 - vi. Mencius



دیگران احساس شرم می‌کند. سپس، منسیوس میان عدالت فرمانروا و عدالت جامعه زیر حکومت وی ملازمه برقرار نموده، اظهار می‌دارد: "اگر فرمانروا، مرد عدالت باشد، همه چیز در کشور وی عادلانه خواهد بود."^۴ معنای کنفوسیوسی و منسیوسی از عدالت یک معنای فراگیر که تمامی فضائل اخلاقی را در بر می‌گرفته، بوده است و به معنای "اطاعت از قوانین" و "رعایت تقوی و درستکاری" به کار می‌رفته است.

نوشته‌های افلاطون^۱ (۴۲۷ تا ۳۴۷ پیش از میلاد)، فیلسوف بزرگ یونانی، را می‌توان نخستین نوشته‌های مبسوط درباره عدالت به شمار آورد.^۵ وقتی افلاطون از عدالت سخن می‌گوید، گاهی آن را برای توصیف یک فرد و گاهی برای توصیف وضعیت جامعه به کار می‌برد. به نظر می‌رسد که عدالت یک فرد در نزد افلاطون به معنای "با فضیلت بودن" که توصیفی کلی از درستکاری فرد است، معنا می‌دهد؛ در حالی که وقتی وی از عدالت اجتماعی سخن می‌راند، مقصودش "جامعه با نظم خوب و هم‌آهنگی در کل" می‌باشد.^۶ برخی نیز این دو تعریف را یکی قلمداد نموده و بر این باور هستند که افلاطون، عدالت را به معنای "هم‌آهنگی در کل"^۷ به کار می‌برد که در مورد عدالت فرد "هم‌آهنگی روانی"^۸ و در مورد اجتماع "هم‌آهنگی اجتماعی"^۹ معنا می‌دهد.^۷

از دیدگاه افلاطون که به زبان سقراط بیان می‌شود، تقسیم کار میان انسان‌ها به طور طبیعی انجام گرفته است؛ به گونه‌ای که "هر کس باید یک کار بکند؛ کاری که به طور طبیعی مناسب وی است". سپس، افلاطون این عقیده را ابراز می‌دارد که به موجب عدالت، پیروی از تقسیم کار طبیعی در جامعه ضروری است: "ما شنیده ایم که شمار زیادی از مردم می‌گویند و خود ما غالباً به خودمان گفته ایم که عدالت، آن است که هر کس کار خودش را انجام دهد و در کاری که مربوط به وی نمی‌شود، وارد نشود... پس اینطور می‌شود که عدالت، آن است که هر فرد، کار خودش را انجام دهد؛ به شرط آن که به شکل معینی صورت گیرد."^۸

بنابراین، در نزد افلاطون، عدالت، یعنی این که هر کس کاری را که به طور طبیعی، مناسب وی است، انجام دهد و در کارهای دیگران وارد نشود. عدالت، فضیلتی است که از هر کس می‌خواهد که کاری که طبیعت به وی واگذار کرده انجام دهد و در کارهای

i. Plato
ii. harmonious whole
iii. psychic harmony
iv. social harmony

دیگران وارد نشود. برخی پژوهشگران احتمال داده‌اند که مقصود افلاطون از این که عدالت را به انجام کاری که هر فرد به طور طبیعی مناسب آن است، تعریف می‌کند؛ در حقیقت، مقابله با مفهوم عدالت دموکراتیک بوده باشد. به موجب مفهوم عدالت دموکراتیک که در زمان افلاطون در آتن در جریان بود، هر کس به طور "برابر" با هر کس دیگری می‌توانست و شایستگی داشت که در سیاست و تصمیم‌گیری درباره امور عمومی مشارکت نماید. از آن جا که افلاطون نمی‌توانست به طور مستقیم با عدالت، مخالفت نماید، تعریف عدالت را دگرگون ساخت و آن را به برقراری نظم سلسله مراتبی - که در آن، افراد پائین جامعه نمی‌بایستی اندیشه ترک کار طبیعی خود و روی آوردن به سیاست را در سر داشته باشند - معنا نمود. به باور وی، سیاست، کاری است که مناسب خردمندان نگهبان ارزش‌های عقلانی است و بس.^۹

نکته درخور توجه درباره اندیشه افلاطون درباره عدالت این است که وی به هیچ وجه، ملاک مستقلی را برای ارزیابی عمل عادلانه و غیر عادلانه به دست نمی‌دهد. به جای ارائه ملاک عادلانه بودن عمل، افلاطون، فرد عادل را تعریف می‌کند و آن گاه این طور مطرح می‌کند که هر چه فرد عادل انجام دهد، همان عدالت خواهد بود. عمل فرد عادل که احساساتش تحت کنترل عقلش قرار گرفته است، تعیین می‌کند چه کاری منطبق بر عدالت و چه کاری غیر عادلانه می‌باشد.^{۱۰}

ارسطو^۱ (۳۶۴ تا ۳۲۲ پیش از میلاد) فیلسوف شهیر دیگر یونانی بر خلاف افلاطون به تعریف عدالت به گونه‌ای که اندیشه "برابری" و "میانه روی" را در خود جای دهد، روی می‌آورد. در نزد ارسطو، عدالت دارای دو مفهوم در دو درجه می‌باشد: عدالت فردی و عدالت اجتماعی. به باور ارسطو، عدالت فردی یک "ملکه"ⁱⁱⁱ و صفت راسخ در روح است که فرد را قادر می‌سازد تا کارهایش را درست انجام دهد و فردی خوب شود. علاوه بر این، ارسطو با معرفی مفهوم "میانه"ⁱⁱⁱ فضیلت انسانی را به طور کلی به رعایت حد اعتدال و میانه‌روی در کارها توصیف می‌نماید.^{۱۱} در دید ارسطو، در هر موردی، دو طرف "افراط"^{iv} و "تفریط"^v وجود دارد که بیانگر عمل شر و نادرست می‌باشند؛ فضیلت

i. Aristotle
 ii. Disposition
 iii. Mean
 iv. Excess
 v. Deficiency

در رعایت میانه‌روی و عمل در میان دو طرف افراط و تفریط است.^{۱۱} به طور خلاصه، عدالت فردی در نزد ارسطو به معنای برخورداری از ملکه‌ای است که به موجب آن، فرد، درستکار بوده و از تمامی کمالات نفسانی از طریق رعایت حد اعتدال در کارها برخوردار باشد.

عدالت اجتماعی که معنایی خاص از عدالت را بیان می‌کند، مفاهیمی همچون "تناسب"ⁱ و "برابری در مقابل قانون"ⁱⁱ را در خود جای می‌دهد، و شامل "عدالت توزیعی"ⁱⁱⁱ و "عدالت کیفری"^{iv} می‌شود. عدالت توزیعی، مربوط به توزیع افتخارات، ثروت، و دیگر منافع قابل توزیع جامعه می‌شود؛ در حالی که عدالت کیفری، مربوط به وارد نمودن مجازات به مجرمین توسط قاضی می‌شود. در هر دو مورد، عدالت به معنای "برابری متناسب"^v می‌باشد. در خصوص عدالت کیفری، مجازات باید متناسب با خطای ارتكابی باشد و مجازات باید به طور مساوی، شامل تمامی مجرمان شود. به موجب عدالت توزیعی، هر کس باید به سبب انجام یک خدمت، یک پاداش متناسب دریافت نماید و پاداش مزبور باید به طور مساوی به تمامی کسانی که آن خدمت را انجام می‌دهند، اعطاء گردد. بدین ترتیب، ارسطو، تعریفی شکلی از عدالت به دست می‌دهد که از محتوا خالی است.^{۱۳} هم نوآوری ارسطو در تقسیم عدالت اجتماعی به دو نوع توزیعی و کیفری و هم تعریف شکلی وی از عدالت، مورد پذیرش عموم فلاسفه پس از وی قرار گرفته است.^{۱۴}

مارکوس تولیوس سیسرون^{vi} (۱۰۶ تا ۴۳ پیش از میلاد) بزرگ‌ترین سخنور امپراطوری روم، در حالی که مکالمات انجام گرفته پیش از خود در جمهوری روم باستان را نقل می‌کند، میان "خردمندی" و "عدالت" تقابل می‌اندازد و هر کدام را به شرح زیر تعریف می‌نماید: "خردمندی ما را و او می‌دارد که منابع خویش را افزایش دهیم، ثروت خود را چند برابر نماییم، مرزهای خویش را گسترش دهیم ... بر بیشترین تعداد مردم، فرمانروایی نماییم، از تفریحات لذت ببریم، ثروت مند شویم، فرمانروا و سرور باشیم؛ عدالت از سوی دیگر به ما فرمان می‌دهد که تمامی انسان‌ها را از مشکلات نجات دهیم، این که



- i. Proportionality
- ii. equality before the law
- iii. distributive justice
- iv. retributive justice
- v. proportional equality
- vi. Marcus Tullius Cicero

منافع تمامی نسل بشر را در نظر داشته باشیم، این که به هر کس آن چه شایسته آن است، بدهیم، و به اموال عمومی و مقدس نزدیک نشویم، یا آن چه به سایرین تعلق دارد.^{۱۵}

امروزه، در کنار پذیرش عمومی تعریف ارسطو از عدالت، شکلی تعریف رومی عدالت نیز شهرت و مقبولیت گسترده ای یافته است. بی تردید، مفهوم رومی عدالت، "اعطاء آن چه هر کس شایسته آن است به وی"ⁱ، از تعریف ارسطویی عدالت، "رفتار برابر با افراد برابر"ⁱⁱⁱ، متمایز و در عین حال، هر دو تعاریفی کلی و خالی از محتوا هستند. همچنان که در تعریف ارسطویی، ملاک برابری و نابرابری افراد، ناروشن است، در تعریف سیسرونی نیز شایستگی افراد و ملاک آن مبهم رها شده و قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارد. در نتیجه، پس از پذیرفتن تعریف کلی رومی از عدالت، نظریه پردازان و اندیشمندان در پی تعیین چیزی که ملاک شایستگی افراد است، بر می آیند. این جاست که اختلاف نظر بر سر ملاک شایستگی بروز نموده و با نظریات گوناگونی درباره عدالت اجتماعی مواجه خواهیم شد.^{۱۶}

به هر روی توجه به این نکته، ضروری است، در حالی که تعریف شکلی ارسطو از عدالت، جزء تعاریف "مقایسه‌ای" قرار دارد که عدالت را با مقایسه وضعیت افراد با یکدیگر تعریف می‌کند، تعریف سیسرونی از عدالت، تعریفی "غیر مقایسه‌ای" است که عدالت را در ملاحظه وضعیت هر فرد به طور جداگانه تعریف می‌کند.

عدالت در قرون میانی

پس از نوشتجات فلاسفه یونان و روم باستان، نوبت به ادبیات سیاسی دینی درباره عدالت پس از ظهور حضرت مسیح صلی الله علیه و آله می‌رسد. در انجیل با دو واژه مربوط به عدالت مواجه می‌شویم. یکی "میشپات"ⁱⁱⁱ که به معنای "تصمیمی که یک قاضی درستکار اتخاذ می‌کند" می‌باشد. دیگر واژه مرتبط با عدالت در انجیل "زدک"^{iv} است که به معنای "فرد درستکار و با فضیلت" می‌باشد. اندیشه عدالت که با این دو واژه در انجیل مطرح شده، این است که عدالت قانونی عبارت از "اجرای جانب‌دارانه و بدون رشوه و تبعیض" است.

i. 'to give everyone his due'
 ii. 'treat equals equally'
 iii. Mishpat
 iv. Tzedek



ملاحظه می شود که در انجیل، تنها عدالت کیفری و قانونی به عنوان عدالت معرفی شده است؛ هر چند اصل اندیشه عدالت توزیعی بدون توسل به واژه عدالت در انجیل، مورد تأیید و تحسین واقع شده است.^{۱۷} در عین حال، شباهت کاربرد واژه عدالت در انجیل با دیدگاه کنفوسیوس، غیر قابل انکار است.

علاوه بر تعریف عدالت قانونی، کلامی برجسته از حضرت مسیح [علیه السلام] روایت شده که به "قانون زرین"ⁱ شهرت یافته است. در یکی از مواضع عیسی مسیح ﷺ این طور آمده است: "آن چه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز به آنها همچنان کنید".^{۱۸} در موعظه ای دیگر ایشان می فرماید: "با تمامی دل و نفس و فکر خود به خداوند خود محبت کن. این است حکم اول و اعظم؛ و دوم که مانند آن است، این است که همسایه خود را همانند خود دوست داشته باشی. تمامی تورات و صحف پیامبران به این دو حکم مربوط می شود".^{۱۹} هر چند حضرت عیسی مسیح ﷺ در مواضع یاد شده در صدد تعریف عدالت یا "انصاف"ⁱⁱ نبوده و سخن خویش را با لحن پند و اندرز ایراد نموده، لکن سخن مزبور عموماً به عنوان قانون زرین که بیان کننده انصاف با مردم است، تلقی شده است. در زیر ملاحظه خواهد شد که لاینیتس چگونه از این قانون زرین در تعریف خویش از عدالت بهره می گیرد.

در درون اندیشه سیاسی مسیحی، آگوستین قدیسⁱⁱⁱ (۳۵۴ تا ۴۳۰ میلادی) اندیشمند برجسته مسیحی به طرح اندیشه عدالت می پردازد. گاهی آگوستین، تعریف افلاطونی از عدالت را به رنگ دینی در آورده و ارائه می دهد، و گاهی از سکولار بودن تعریف سیسرونی از عدالت انتقاد نموده و تعریف دینی شده آن را می پذیرد. در تعریف دینی شده افلاطونی، آگوستین، عدالت را عبارت از سامان دهی درست همه چیز بر پایه دستورات عقل، تعریف می کند. به موجب دستور عقل، هر موجود پائینی باید تابع موجود بالاتر باشد. بدین ترتیب، عدالت فردی، عبارت است از این که تمایلات و خواسته های پست انسان، تابع خرد وی که بالاتر است باشد؛ خردی که حکم به اطاعت از دستورات الهی می کند. در جامعه نیز افراد با فضیلت کسانی هستند که از فرمانروایان خردمند اطاعت کنند، و فرمانروای با فضیلت، کسی است که از قانون الهی اطاعت نماید.^{۲۰}

i. Golden Rule
ii. Equity
iii. Saint Augustine

بر پایه تعریف افلاطون، عدالت عبارت از آن نظم کلی که در آن هر موجود پست و پائین از موجود بالاتر متابعت کند، می باشد. عدالت افلاطونی دینی شده توسط آگوستین، عبارت از مطابقت نظم اجتماعی با قانون الهی می باشد.

در تعریفی دیگر، آگوستین، بحث از مفهوم عدالت در نزد سیسرون را به میان می آورد و آن را این طور تعریف می کند: "عدالت، به عنوان یک اصل مسلم، عبارت از فضیلتی است که آن چه هر کس شایستگی آن را دارد، به وی می دهد". لکن، ضمن پذیرش تعریف سیسرونی از عدالت، به وی اعتراض می کند که چطور اگر انسانی، مال دیگری را از وی بگیرد و آن را به کسی دیگر که استحقاق آن را ندارد ببخشد، به طور مسلم، مرتکب بی عدالتی و ظلم شده است، لکن اگر انسان ها از خداوند متعال که مالک حقیقی آنها است، روگردان شوند و در خدمت ابلیس درآیند، بی عدالتی مرتکب نشده اند؟^{۱۱}

بر پایه تعریف سیسرون، عدالت به معنای اعطای آن چه هر کس شایستگی آن را دارد به وی می باشد. تعریف سیسرونی دینی شده توسط آگوستین به معنای اطاعت از قانون الهی است، چه این که تنها در این صورت، آن چه خداوند متعال شایسته آن است، یعنی عبادت و اطاعت، توسط بندگان نسبت به خدایشان اظهار می شود.

پر واضح است که آگوستین، تعاریف افلاطونی و سیسرونی را اقتباس نموده و نوآوری وی در دینی نمودن آن مفاهیم بوده است. لکن روی هم رفته، با دینی نمودن تعاریف افلاطون و سیسرون، تعریفی از عدالت به دست می آید که "مطابقت قانون موضوعه با قانون الهی" و یا "اطاعت از قانون الهی" را می رساند که به نوبه خود، یک نوآوری در مقوله عدالت اجتماعی می باشد.

عدالت در دوران مدرن

نخستین فردی که در آستانه مدرنیته به تعریف عدالت دست زده است، فیلسوف انگلیسی، توماس هابز^۱ (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ میلادی)، می باشد. وی دارای واژه شناسی متمایزی از اندیشمندان پیش از خود درباره عدالت می باشد؛ هر چند مفهوم جدیدی را ارائه نمی دهد. هابز میان واژه عدالت و انصاف که دومی را "عدالت توزیعی" نیز می خواند، تفکیک می کند. در کتاب لویاتان، هابز، عدالت را - که سومین قانون طبیعی بر می شمرد - در مقابل بی عدالتی قرار داده و آن را این طور تعریف می نماید: "این که انسان ها



قراردادهای منعقدہ را اجراء نمایند^{۲۲}. این تعریف هابز دارای پی‌آمد سیاسی مهمی است. چه این که، همچنان که این تعریف در قراردادهای خصوصی میان افراد با یکدیگر صدق می‌کند، در مورد کل جامعه نیز مصداق می‌یابد.

در دید هابز، مشروعیت حکومت برآمده از لزوم وفای به عهدی یکجانبه است. حکومت از طریق انعقاد یک قرارداد میان عموم مردم پدید می‌آید که به موجب آن، مردم تعهد می‌کنند که از فرمانروا اطاعت نمایند؛ در حالی که فرمانروا هیچ تعهدی را در این قرارداد نمی‌پذیرد. بدین ترتیب، لازمه تعریف هابز از عدالت، این است که چنان چه مردم از اطاعت از فرمانروا سرباز زنند، مرتکب نقض عهد و بی‌عدالتی شده‌اند؛ در مقابل، از آن جا که فرمانروا هیچ عهدی را در قبال مردم نپذیرفته است، مفهوم بی‌عدالتی در مورد وی بی‌ربط است. کارهای فرمانروا را در هیچ حالی نمی‌توان غیر عادلانه توصیف نمود.^{۲۳}

همچنان که گفته شد، هابز میان عدالت و انصاف، تفاوتی تعیین‌کننده معتقد است. از دیدگاه هابز، انصاف عبارت از "رفتار برابر یا جانب‌دارانه قاضی" با افراد و متهمین می‌باشد. به جز تعریف مزبور، هابز از انصاف و عدالت توزیعی سخن به میان می‌آورد و آن را به "توزیع آن چه به هر کس تعلق دارد به وی" تعریف می‌نماید.^{۲۴} در حالی که تعریف هابز از عدالت، کاملاً شبیه تعریف کنفوسیوس از عدالت می‌باشد. تعریف وی از انصاف، دقیقاً منطبق بر تعریف رومی از عدالت است. از این رو، سهم هابز در تحول مفهومی عدالت، محدود به واژه‌سازی و نه مفهوم‌سازی می‌شود.

فیلسوف آلمانی گاتفرد ویلهلم لایبنیتس^۱ (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۶ میلادی) نیز همچون هابز تنها واژه‌سازی ویژه‌ای را درباره عدالت ارائه می‌دهد؛ بدون آن که مفهومی جدید از آن ساخته باشد. از دیدگاه لایبنیتس، "عدالت چیزی به جز آن چه با خردمندی و خیر مطابق باشد، نمی‌باشد". این اظهار نظر را باید به عنوان بخشی از تعریف عدالت در نزد وی تلقی نمود. وی این طور ادامه می‌دهد که خردمندی و خیر شخصی در احسان به سایرین به امید دریافت احسان متقابل به هنگام نیاز است. بدین ترتیب، وی سود جویی شخصی را مشروع معرفی می‌نماید و برای تضمین سود شخصی به هنگام نیاز، رعایت عدالت به معنای احسان به سایرین را مقتضای خردمندی توصیف می‌کند.^{۲۵}

به دیگر عبارت، تعریف عدالت در نزد لایبنیتس، منطبق بر "قانون زرین" می‌شود که از حضرت مسیح علیه السلام در چند قرن جلوتر از وی وارد ادبیات سیاسی مغرب زمین شده

است. لایبیتس با اشاره به عبارت قانون زرین، دو جنبه برای عدالت، یا انصاف، و یا برابری برمی‌شمرد. از جنبه منفی، عدالت ایجاب می‌کند که هر کس از وارد نمودن زیان به سایرین خودداری نماید؛ همچنان که خود علاقه دارد سایرین به وی زیانی وارد ننمایند. از جنبه مثبت، عدالت مقرر می‌دارد که هر کس با سایرین رفتاری داشته باشد که توقع دارد در همان شرایط، سایرین با وی همان طور رفتار کنند.^{۲۶}

در حقیقت، نوآوری واژه‌سازی لایبیتس در یکی نمودن خردمندی به معنای سودجویی شخصی با قانون زرین و انصاف است. قرن‌ها پیش از وی در یونان باستان، تراسیماخوسⁱ (۴۵۹ تا ۴۰۰ پیش از میلاد) که طرف بحث سقراط در نوشته‌های افلاطون بوده، سودجویی را در مقابل عدالت قرار داده و آن را مشروع و مقتضای حکم عقل معرفی می‌کند. به زعم وی، تنها کارهایی که سود و لذتی را برای انجام دهنده آن به ارمغان آورد، درست و فضیلت به شمار می‌روند. زندگی خوب در نزد تراسیماخوس، عبارت است از آن زندگی که فرد بر طبق خواسته خود، آن را تنظیم نماید. بنابراین، خودداری از تعقیب سود شخصی و احسان به سایرین تنها در مواردی قابل توجیه است که به عنوان مقدمه‌ای برای واداشتن سایرین به خودمهارى متقابل به هنگام مطرح بودن سود فرد نخست انتخاب شود. از این رو تراسیماخوس، عدالت را در مقابل سودجویی شخصی قرار داده، آن را فاقد ارزش ذاتی معرفی می‌کند.^{۲۷} در حقیقت، لایبیتس، مفهوم انصاف که در قانون زرین از طرف حضرت مسیح صلی الله علیه و آله مطرح شده را به عنوان تعریف عدالت بر می‌گزیند و آن‌گاه، اندیشه تراسیماخوس درباره خردمندی سودجویی شخصی را برای توجیه عقلانی بودن رعایت عدالت انتخاب می‌کند.

فیلسوف برجسته انگلیسی، آدام اسمیتⁱⁱ (۱۷۲۳ تا ۱۷۹۰ میلادی)، که به سبب نوآوری‌اش در دفاع از نظام اقتصاد بازار آزاد در کتاب ثروت ملل مشهور شده است، تعریفی چند جنبه‌ای از عدالت به دست می‌دهد که تحولی نو در مفهوم عدالت به شمار می‌رود. در کاربرد واژه عدالت توسط اسمیت، عنصر تناسب، برابری، توانایی، و نیاز افراد با هم ترکیب شده‌اند.

در خصوص میزان مالیات عادلانه، اسمیت اظهار نظر می‌کند که باید میان توانایی پرداخت مالیات توسط اتباع دولت و میزان مالیات تعلق گرفته به آنان "برابری متناسب"



وجود داشته باشد. مقصود وی از توان اتباع، دارایی افراد است که به برکت وجود دولت می‌توانند از آنها بهره ببرند. این تناسب را اسمیت، برابری در مالیات یا برابری در فداکاری می‌نامد.^{۲۸} در خصوص میزان دستمزد عادلانه، اسمیت به ضرورت تناسب میان زحمت کارگر و سهم وی در تولید و بهره‌ای که باید برای برطرف نمودن نیازهای خویش ببرد، اشاره می‌نماید.^{۲۹} به هنگام بحث درباره گرفتن عوارض شهری از خودروها به منظور ساخت و مرمت جاده‌ها، وی از ضرورت تناسب میان سنگینی خودروها و میزان عوارض عادلانه صحبت می‌نماید و این تناسب را برابری در مالیات توصیف می‌نماید.^{۳۰}

در جای دیگر، اسمیت، عدالت را در سه سطح و درجه قرار می‌دهد. عدالت در معنای ویژه در دید اسمیت، عبارت از خودداری از وارد نمودن زیان به افراد، داراییها، و آبروی افراد می‌باشد، که وی آن را "عدالت معاملی"ⁱ می‌نامد. به دیگر سخن، نخستین مفهوم عدالت، مساوی با "عدم اضرار به غیر" می‌باشد. در سطحی عام‌تر، اسمیت از "عدالت توزیعی" یاد می‌کند که عبارت از این است که هر کس به افرادی که با وی ارتباط دارند، به تناسب لیاقتشان، جود نماید و نیز به طور کلی، سخاوت‌مند و اهل کار خیر باشد. وی بر این باور است که عدالت به معنای دوم، تمامی کمالات اجتماعی را در خود جمع می‌کند. معنای سوم عدالت به فضیلتی جامع‌تر اشاره دارد و به هر کاری گفته می‌شود که کاملاً مناسب و به جاست، خواه کاری اجتماعی و خواه کاری فردی باشد.^{۳۱} مفهوم سوم عدالت، بی‌تردید جامع‌ترین معنای عدالت بوده و حتی شامل دو معنای دیگر عدالت نیز می‌شود.

به هر روی، توجه اسمیت در تعریف عدالت به عناصر لیاقت، توانائی‌ها، برابری متناسب، نیازهای افراد، خودداری از اضرار به غیر، و بخشش به سایرین، پیچیدگی و چند جنبه‌ای بودن مفهوم عدالت را به خوبی نشان می‌دهد. همچنین تعریف عدالت در سه سطح و تمایز میان معنای ویژه عدالت و معانی عام آن در فهم مفهوم عدالت، روشن‌گر می‌باشد.

فیلسوف شهیر انگلیسی، جان استوارت میلⁱⁱ (۱۸۰۶ تا ۱۸۷۳ میلادی) ضمن پیروی از مفهوم کلی رومی از عدالت، با پرداختن به تعریف "حقوق"ⁱⁱⁱ و شرح موارد آن، و نیز تقسیم مجموعه اعمال انسان به دو قلمرو خصوصی و عمومی، موشکافی بیشتری درباره

i. commutative justice
ii. John Stuart Mill
iii. Rights

عدالت اجتماعی می نماید. در درجه نخست، شایسته است این نکته مورد ملاحظه قرار گیرد که میل، تنها فیلسوفی است که در عین طرفداری از "سودمداری"ⁱ در اخلاقیات به عدالت نیز توجهی درخور می نماید؛ هر چند بحث وی درباره عدالت، آن قدر پیچیده و چند بعدی است که فهم آن را حتی برای مفسرین دیدگاه‌های وی دشوار نموده است.^{۳۲} در این جا تلاش می‌شود نوآوری‌های میل در شرح و بسط مفهوم عدالت در مقایسه با اندیشمندان پیش از وی به گونه ای روشن ارائه گردد.

میل، بحث خود از عدالت را با ارائه تعریفی شکلی از آن آغاز می‌کند. عدالت، یعنی "مطابقت با قانون"ⁱⁱ و بی عدالتی به معنای قانون شکنی می‌باشد. لکن مقصود از قانون، هر آن چه قدرت دولتی، آن را وضع و به اجراء گذارد، نمی‌باشد، چه این که ممکن است برخی از قوانینی که انسان‌ها وضع می‌کنند، نادرست باشد. بنابراین، عدالت یعنی رعایت قانونی که باید باشد و بی عدالتی به معنای بی‌احترامی به قانونی که باید باشد، است. در گام بعدی، میل، این طور مطرح می‌نماید که هر قانونی که شکستن آن مجازات نمودن قانون شکن را موجه نماید، آن قانونی است که باید باشد.^{۳۳}

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که این، کدام قانون است که شکستن آن مجازات قانون شکن را موجه می‌نماید، و در نتیجه باید باشد، و نهایت، این که رعایت آن مقتضای عدالت است. به نظر میل، هر قانونی که نقض آن موجب پایمال شدن "حقوق" فرد یا افراد معینی شود، قانونی است که شکننده آن باید مجازات شود. بدین ترتیب، ملاک درستی یک قانون، این است که مربوط به حقی از حقوق افراد باشد. حال نوبت به این می‌رسد که مفهوم حق را از میل بپرسیم. از دیدگاه میل، حق، بیان کننده طرف دیگر وظیفه‌ای است که ما در برابر فرد معینی داریم؛ چه این که مجموعه تکالیف انسان به دو گروه، قابل تقسیم است: "وظائف تمام"ⁱⁱⁱ و "وظائف ناتمام"^{iv}. اگر فردی موظف باشد کاری را در خصوص فردی معین انجام دهد، در این مورد، فرد اخیر از حق دریافت سودی که از انجام وظیفه فرد نخست، عاید او می‌شود، برخوردار خواهد شد و وظیفه فرد نخست، یک وظیفه تمام است؛ در غیر این صورت، وظیفه فرد نخست، ناتمام است.^{۳۴}

مباحث بالا، میل را به بیان تعریفش از عدالت می‌رساند: عدالت، عبارت از رعایت

-
- i. Utilitarianism
 - ii. conformity to law
 - iii. perfect obligations
 - iv. imperfect obligations



حقوق فردی سایرین می‌باشد، و حق فردی انسان‌ها عبارت از ادعای مشروع آنان بر علیه فرد یا افراد دیگر می‌شود.^{۳۵} به رغم توضیحات بالا، هنوز تعریف عدالت از نظر میل، کامل نشده است؛ چه این که هنوز از وی انتظار می‌رود به این پرسش پاسخ دهد که حقوق فردی انسان‌ها که سایرین، وظیفه رعایت آنها را دارند، کدام‌اند. پاسخ آشکار وی به این پرسش، این است که دو حق "امنیت" و "آزادی" در نوک قله حقوق فردی قرار دارند. هر فرد، حق دارد از زیان دیگران به وی در امنیت باشد، و هر کس، حق دارد که از مداخله دیگران در کارهای شخصی‌اش آزاد باشد. بدین ترتیب، در دید میل، انسان‌ها از دو حق اساسی امنیت و آزادی برخوردارند که رعایت آنها توسط دیگران مقتضای عدالت بوده و نقض این حقوق، مجازات نقض کننده را توجیه می‌کند.^{۳۶} قانون درست نیز به نظر میل، قانونی است که در صدد حمایت از امنیت و آزادی افراد جامعه، وضع و اجراء شود.

عنصر دیگری را که میل در مفهوم عدالت وارد می‌کند "جانب‌نداری"^{۳۷} در خصوص رعایت حقوق افراد است. به نظر وی، عدالت، عبارت از این است که حق امنیت و آزادی افراد به گونه‌ای جانب‌ندارانه در مورد همه رعایت شود و تفاوتی میان افراد مختلف در این زمینه گذاشته نشود.^{۳۷} روی هم رفته، تعریف میل از عدالت، دو عنصر رعایت حقوق و جانب‌نداری را در خود جای می‌دهد.

از مباحث بالا همچنین این نکته روشن شد که در دید میل، عدالت مربوط به روابط اجتماعی و آن دسته از کارهای یک فرد می‌شود که به سایرین نیز مربوط می‌شود؛ وگرنه، کارهایی که تنها محدود به سود و زیان خود فرد انجام دهنده آن می‌شود، از موضوع عدالت، خارج و قانون نیز نباید به وضع محدودیت در این قلمرو پردازد. موضوع عدالت و قانون، روابط اجتماعی افراد است که سود و زیان یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. عدالت به معنای رعایت جانب‌ندارانه حق آزادی و امنیت دیگران و خودداری از رساندن زیان به آنان در خصوص بهره‌گیری از حق امنیت و آزادی است.

پر واضح است که میل در تعریف عدالت از مفهوم باستانی رومی پیروی می‌کند. لکن نباید از نظر دور داشت که وی با افزودن مفهومی خاص از حقوق و تعیین امنیت و آزادی به عنوان مهم‌ترین حقوق فردی، و همچنین تعیین قلمرو قانون‌گذاری درست به آن دسته از کارها که سود و زیان سایرین را تحت تأثیر قرار می‌دهد، دست به ارائه مفهومی عینی و جدید درباره عدالت می‌زند. از سوی دیگر، پوشیده نیست که میل با محدود نمودن قلمرو

قانون مشروع به موضوع امنیت و آزادی افراد، رویکردی کاملاً لیبرال به موضوع عدالت را نشان می دهد.

اندیشه فیلسوف دیگر انگلیسی، هنری سیدجویکⁱ (۱۸۳۸ تا ۱۹۰۰ میلادی) درباره عدالت از نوآوری مهمی برخوردار است که در تصور امروزی از عدالت تأثیرگذار بوده است. سیدجویک، عدالت را در دو سطح و درجه قرار می دهد: عدالت در مفهوم گسترده تر به معنای برقراری حکومت قانون و مطابقت کارها با قانون موضوعه می باشد؛ عدالت در مفهوم تنگ تر اشاره به مقاصدی دارد که قانون در پی پرورش آن می باشد. در ادامه، سیدجویک، عدالت در مفهوم تنگ تر را به توزیع سودها و زحمتهای زندگی اجتماعی مربوط می داند که شامل توزیع کیفر در مقابل ارتکاب جرم و توزیع جبران خسارت وارد شده به سایرین نیز می شود. پس از تعیین موضوع عدالت، سیدجویک به تعریف مفهوم عدالت می پردازد. در دید وی، عدالت، عبارت از اجرای جانب‌دارانه قانون، بدون تبعیض گذاشتن میان انسان‌ها به سبب ثروت، منزلت، یا هر ویژگی بی ملاکی می شود.^{۳۸} بدین ترتیب، عنصر برابری و جانب‌داری در تعریف سیدجویک از عدالت وارد می شود.

عدالت به معنای خاص و تنگ که مربوط به توزیع سودها و زحمتهای زندگی اجتماعی میان افراد می شود به نوبه خود به دو نوع قابل تقسیم است: "عدالت محافظه‌کارانه"ⁱⁱⁱ و "عدالت آرمانی"ⁱⁱⁱⁱ. به موجب عدالت محافظه‌کارانه، تمامی حقوقی که هر فرد بر پایه قوانین، قراردادهای، و عرف موجود در یک جامعه از آنها برخوردار است، باید رعایت شود. عدالت محافظه‌کارانه، یعنی رعایت جانب‌دارانه حقوق هر کس. لکن، ممکن است برخی از قوانین، قراردادهای، و عرفهای موجود در یک جامعه از نظر اخلاقی، نادرست و نیازمند تغییر باشند. نقش عدالت در مفهوم آرمانی آن، رفع نقص از قوانین و عرفهای موجود در یک جامعه است. در نتیجه، عدالت آرمانی، بیان‌گر رعایت حقوقی است که هر کس باید در یک جامعه از آن برخوردار باشد؛ در حالی که عدالت محافظه‌کارانه در پی تضمین رعایت حقوق به رسمیت شناخته شده افراد یک جامعه است، عدالت آرمانی در صدد ترسیم حقوقی است که بر پایه الگوهای آرمانی اخلاقی تعریف می شوند.^{۳۹} در این جا عنصر دیگر، یعنی رعایت حقوقی که هر کس باید از آنها برخوردار باشد، در کنار عنصر

جانب‌نداری در تعریف عدالت وارد می‌شود.

همچنان که ملاحظه می‌شود، دیدگاه سیجویک، شبیه جان استوارت میل می‌باشد؛ با این تفاوت که سیجویک، واژه‌سازی (و نه مفهوم‌سازی) جدیدی را با تفسیم عدالت به محافظه‌کارانه و آرمانی ارائه داده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که نوآوری سیجویک، محدود به واژه‌سازی، و نه مفهوم‌سازی، جدیدی درباره عدالت بشود. در عین حال باید اذعان نمود که واژه‌سازی سیجویک، کمکی غیر قابل انکار در فهم ما از مفهوم عدالت اجتماعی می‌نماید.

پیتر کروپوتکینⁱ (۱۸۴۲ تا ۱۹۲۱ میلادی) اندیشمند و فعال سیاسی روسیه از پیش‌تازان کمونیسم در روسیه است که به جامعه اشتراکی بدون وجود حکومت مرکزی اعتقاد دارد. مباحثی که وی درباره عدالت مطرح کرده، مفهوم "نیاز" که مفهومی جدید در مباحث مربوط به عدالت است، را وارد اندیشه سیاسی نموده است. در واقع، ضرورت برآورده نمودن نیازهای افراد جامعه در مباحث مربوط به عدالت برای اولین بار توسط لوئیس بلانکⁱⁱ (۱۸۱۱ تا ۱۸۸۲ میلادی)، سیاست‌مدار و تاریخ‌نگار فرانسوی، به عنوان یک شعار انقلابی مطرح شد. در عبارت مشهور وی که در سال ۱۸۳۹ منتشر شده، این طور آمده است: "از هر کس بر طبق توانایی‌هایش [باید گرفت]، و به هر کس بر طبق نیازهایش [باید داد]"ⁱⁱⁱ. همین عبارت در یکی از نوشته‌های کارل مارکس^{iv} (۱۸۱۸ تا ۱۸۸۳ میلادی) فیلسوف و مورخ شهیر آلمانی که پدر کمونیسم، لقب یافته نیز برای توصیف ویژگی آرمانی جامعه کمونیستی در سال ۱۸۷۵ تکرار شده است. این مفهوم جدید درباره عدالت، نه انسان‌ها را به هیچ وجه برابر فرض می‌کند، و نه با تعریف رومی که شایستگی افراد را ملاک قرار می‌دهد، شباهتی دارد. با وارد شدن این مفهوم، هر انسانی بدون مقایسه با سایرین، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، و نیازها و توانایی‌های هر فرد، ملاک سهم وی از زحمات و سودهای زندگی اجتماعی می‌باشد. به موجب این تعریف از عدالت، هر فرد دارای نیازها و توانایی‌های مخصوص خود است که باید به میزان توان، کار کند و به میزان نیاز بر دارد.^{۴۰}

در عین این که توجه جدید بلانک و مارکس به نیازهای افراد جامعه، مفهومی جدید را

i. Peter Kropotkin

ii. Louis Jean Joseph Charles Blanc

iii. 'from each according to his abilities, to each according to his needs'

iv. Karl Marx



در مباحث مربوط به عدالت در صحنه نمایان کرد، در کلام آنان، این اصل به عنوان یک امر مسلم فرض شده است؛ بدون این که پشتوانه‌ای عقلی برای آن آورده شود؛ تا این که کروپوتکین در چند سال بعد و درست در همان راستا پشتوانه علمی آن را فراهم نمود. توجه به این نکته نیز ضروری است که نه بلانک، نه مارکس، و نه کروپوتکین، سخنی از این که برآورده نمودن نیازهای افراد جامعه، مقتضای عدالت اجتماعی است، به میان نیاورده‌اند. بنابراین، هیچ یک از این اندیشمندان، در صدد ارائه تعریفی جدید از عدالت نبوده‌اند؛ هر چند به هنگام طرح بحث عدالت و ملاک آن، مفهوم نیازهای انسان‌ها را پیشنهاد کرده‌اند. بدین ترتیب، بدون این که تعریف جدیدی از عدالت را بتوان به این متفکرین سوسیالیست نسبت داد، باید به سهم آنان در رشد مفهوم عدالت اعتراف نمود؛ چه این که امروزه عدالت به معنای برآورده نمودن نیازهای افراد، جزء نظریات مطرح در فلسفه سیاسی قرار دارد.^{۴۱}

بر اساس واژه کاربری کروپوتکین، عدالت، انصاف، و برابری دارای معنایی یکسان هستند. علاوه بر این، در دید وی جوهره انصاف در قانون زرین بیان شده است که به روایت وی این طور مقرر می‌دارد: "با سایرین به گونه‌ای رفتار نما که دوست داری آنان در شرائط مشابه با تو همان‌گونه رفتار نمایند". در جای دیگر، از قانون زرین به عنوان اصل برابری یاد می‌کند و بدین ترتیب، انصاف را با برابری هم معنا تلقی می‌کند.^{۴۲} روی هم رفته، از دیدگاه کروپوتکین، عدالت به معنای انصاف، و انصاف که در قانون زرین بیان شده به معنای برابری انسان‌ها می‌باشد.

پس از تعریف عدالت به انصاف و برابری، در جایی دیگر، کروپوتکین به نقش منفی عدالت در سامان‌دهی زندگی اجتماعی اشاره می‌کند و رفتار با انصاف تاجر مسلکان که برابری در بده بستان است را نابود کننده نظام اجتماعی معرفی می‌نماید. آن چه وی به عنوان اخلاقیات حقیقی به جای عدالت و انصاف پیشنهاد می‌نماید، فضیلتی بالاتر از عدالت است. به نظر وی، آن اصل اخلاقی که مورد نیاز برای سامان‌دهی زندگی اجتماعی است و بالاتر از عدالت و انصاف می‌باشد، عبارت از "خدمت به نسل بشر، بدون درخواست چیزی در مقابل آن" است. بدین ترتیب، کروپوتکین ضمن تأیید تلویحی ارزش عدالت و انصاف، آن را برای سامان‌دهی یک زندگی اجتماعی اخلاقی، ناکافی معرفی می‌کند و اصل خدمت بی پاداش به بشر را به عنوان بالاترین ارزش اخلاقی اجتماعی پیشنهاد می‌کند.^{۴۳}



روی هم رفته، کرویوتکین، این طور بحث می‌کند که اصل اخلاقی مورد نیاز برای سامان‌دهی جامعه مطلوب، کمک متقابل انسان‌ها به یکدیگر است، و نه یک عدالت ساده و تاجر مآبانه. در اخلاقیات کمک متقابل، هر کس به میزان توانایی‌هایش کار می‌کند و به میزان نیازش دریافت می‌کند. جامعه‌ای که با این اصل، سامان‌دهی شده باشد، یک جامعه اخلاقی خواهد بود، و نه جامعه‌ای که تنها عدالت و برابری در بده بستن، یعنی اخلاقیات تاجر مآبانه، بر آن حاکم باشد.

از سوی دیگر، کرویوتکین خاطر نشان می‌کند که دستیابی به اخلاقیات کمک متقابل که برآورده‌کننده نیازهای همگان می‌باشد، از طریق احسان و خیرات داوطلبانه، امکان‌ناپذیر است. از این رو، تنها از راه سازمان‌دهی نهادهای عمومی بر طبق اخلاقیات کمک متقابل به جای عدالت می‌توان به هدف مطلوب دست یافت. به نظر وی، وسائلی تولید به دو دلیل نباید در قلمرو مالکیت شخصی قرار داده شوند. نخست این که، پیدایش وسائلی تولید، نتیجه کار و زحمت تمامی افراد بشر می‌باشد، بدون این که بتوان به طور دقیق، سهم هر فرد را در این پیدایش تعیین نمود. بدین سبب باید وسائلی تولید به طور جمعی به تملک در آیند. و دوم این که، تمامی انسان‌ها به محصول وسائلی تولید برای گذران زندگی نیاز دارند و در نتیجه باید بتوانند برای برآورده نمودن نیازهایشان از آن استفاده کنند و چنین امری، تنها با مالکیت عمومی بر وسائلی تولید، امکان‌پذیر می‌باشد.^{۴۴} با ارائه مقدمات بالا، کرویوتکین به این نتیجه می‌رسد که تحقق اخلاقیات کمک متقابل و برآورده نمودن نیازهای هر کس در گرو تشکیل حکومتی کمونیستی است که در آن مالکیت ابزار تولید در اختیار عموم قرار می‌گیرد. بنابراین، در دید وی جامعه‌ای که اصول عدالت و برابری تاجر مآبانه را با قدرت دولتی پی‌گیری نماید و برطرف نمودن نیازهای انسان‌ها را به امور خیریه و احسان‌های اختیاری افراد جامعه واگذارد، از جهت اخلاقیات، در درجه پائین‌تری نسبت به جامعه کمونیستی قرار دارد.

عدالت در دوران معاصر

فیلسوف سیاسی برجسته آمریکایی در زمان حاضر، جان رالزⁱ (۱۹۲۱ تا ۲۰۰۲ میلادی) کار ابتکاری خویش درباره عدالت را با انتشار مقاله "عدالت به مقتضای انصاف"ⁱⁱ در سال

i. John Rawls

ii. 'Justice as Fairness'

۱۹۵۸ آغاز نمود. در سال ۱۹۶۷، با انجام اصلاحاتی در مقاله پیشین، نظریه خود را در مقاله "عدالت توزیعی"^{۴۵} معرفی نمود. و با انتشار کتاب نظریه‌ای درباره عدالت ii در سال ۱۹۷۱، رالز، مبحث عدالت اجتماعی را در مرکز موضوعات فلسفه سیاسی قرار داد.^{۴۵}

در خصوص موضوع عدالت، رالز میان عدالت فرد، عدالت قوانین، و عدالت نهادهای اجتماعی، تفکیک قائل می‌شود. نهادهای اجتماعی؛ شامل ساختار سیاسی، ترتیبات اقتصادی بنیادین همچون اقتصاد بازار و مالکیت خصوصی، و ترتیبات بنیادین اجتماعی همچون نظام خانواده تک‌همسری می‌شود. با این تقسیم بندی، رالز، دغدغه خویش را عدالت نهادهای اجتماعی معرفی می‌کند. بنابراین، رالز به هیچ وجه در صدد شرح ویژگی‌های فرد عادل و یا قوانین عادلانه نمی‌باشد. مرکز بحث رالز را عدالت اجتماعی و نهادهای عادلانه تشکیل می‌دهند.^{۴۶} وی در پی معرفی اصول عدالت اجتماعی که ترتیبات بنیادین سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی را تعیین می‌کنند، می‌باشد.

در خصوص انواع معانی عدالت، در نخستین تقسیم‌بندی، رالز میان "عدالت اعطایی"ⁱⁱⁱ و "عدالت توزیعی" تفاوت گذاشته و نظریه خویش را مربوط به عدالت توزیعی توصیف می‌کند. وی عدالت اعطایی را این طور تعریف می‌کند که هر گاه مقصود تقسیم چیزی؛ خیر و مطلوب میان کسانی باشد که در پیدایش آن چیز نقشی نداشته و در نتیجه نسبت به آن نمی‌توانند به طور مشروعی، ادعایی داشته باشند، تقسیم عادلانه آن چیز از موضوعات عدالت اعطایی خواهد بود. عدالت اعطایی به نظر رالز ایجاب می‌نماید که چیزهای خیر و مطلوب بر اساس درخواستها و نیازهای دانسته شده افراد میان آنها تقسیم شود. در مقابل، عدالت توزیعی مربوط به شیوه تقسیم چیزهای خیر و مطلوب میان افرادی می‌شود که در پدید آمدن آنها نقش داشته و در نتیجه پیش از تقسیم، هر یک از آنها نسبت به سهم خویش ادعایی مشروع دارند. از آن جا که زندگی اجتماعی در دید رالز، یک نظام همکاری میان افراد است و همگان در پیدایش منافع حاصل از زندگی اجتماعی شریک هستند، تقسیم منافع و بهره‌های زندگی اجتماعی، جزء موضوعات عدالت توزیعی است.^{۴۷}

در گام بعدی، رالز، عدالت را به سه نوع تقسیم می‌کند: "عدالت فرآیندی کامل"^{iv}،

-
- i. 'Distributive Justice'
 - ii. A Theory of Justice
 - iii. allocative justice
 - iv. perfect procedural justice



"عدالت فرآیندی ناقص"^{۴۸} و "عدالت فرآیندی خالص"^{۴۹}. بنابر تعریف رالز، عدالت فرآیندی کامل هنگامی مصداق می‌یابد که هم ملاکی مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن نتیجه یک کار وجود دارد، و هم فرآیندی معین وجود دارد که با اجرای آن می‌توان اطمینان حاصل نمود که نتیجه مورد نظر به دست می‌آید. مثال این نوع عدالت، تقسیم یک کیک به طور مساوی میان صاحبان مشترک آن می‌باشد. عدالت فرآیندی ناقص به هنگامی مطرح می‌شود که در عین وجود ملاکی مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن نتیجه یک کار، فرآیندی وجود ندارد که با پیروی از آن بتوان اطمینان حاصل نمود که حتماً نتیجه عادلانه مورد نظر به دست می‌آید. محاکمه یک متهم از این قسم می‌باشد. و بالاخره، عدالت فرآیندی خالص مربوط به جایی می‌شود که ملاک مستقلی برای قضاوت درباره عادلانه بودن یک نتیجه در دست نیست؛ در عین حال، فرآیند شناخته شده‌ای در دسترس است تا با پیروی از آن هر نتیجه‌ای که از فرآیند مزبور حاصل شود را بتوان عادلانه توصیف نمود. قمار بازی، مصداقی از عدالت فرآیندی خالص است. پس از بیان انواع عدالت، رالز، نظریه خود را از نوع عدالت فرآیندی خالص توصیف می‌نماید.^{۴۸}

حال به تعریف رالز از عدالت به طور مشروح می‌رسیم. رالز، چند تعریف کلی از عدالت ارائه می‌دهد که آنها را مورد اتفاق نظر همگان توصیف می‌نماید. آن گاه تعریف ویژه خویش از عدالت اجتماعی را که انتظار می‌رود تمامی انسان‌های منطقی، آن را بپذیرند، به بحث می‌گذارد. تعریف کلی رالز از عدالت، آن را به "توزیع مناسب"^{۵۰} سودها و زحمتهای زندگی اجتماعی، ربط می‌دهد که در مقابل "تفاوت گذاشتن غیر موجه"^{۵۱} میان افراد قرار می‌دهد.^{۴۹} به نظر رالز، تعریفی کلی که برای عدالت می‌توان ارائه نمود؛ به گونه‌ای که جامع دیدگاه‌های گوناگون باشد، وجود دارد که عبارت از زدودن تفاوت‌های غیر موجه، سهم مناسب، توازن، یا تعادل میان درخواست‌های مخالف می‌باشد. آن گاه به هنگام تعیین ملاک مناسب بودن و یا غیر موجه بودن تقسیم سودها و زحمتهای اجتماعی نظریات گوناگون در صحنه پدید می‌آیند.^{۵۰} نظریه ویژه رالز، این است که ملاک

- i. imperfect procedural justice
- ii. pure procedural justice
- iii. proper distribution
- iv. arbitrary distinction

تعیین تفاوت‌های موجه و تفاوت‌های غیر موجه، عنصر "انصاف"^{۵۱} است. تنها با قرار گرفتن در شرایط منصفانه قضاوت می‌توان نابرابری‌های موجه را از نابرابری‌های غیر موجه تمییز داد. بدین ترتیب، رابطه مفهوم عدالت و مفهوم انصاف در اندیشه رالز نیز روشن می‌شود. این، انصاف در قضاوت است که می‌تواند نابرابری‌های موجه را تأیید نماید؛ در نتیجه نباید تصور نمود که در دید رالز، عدالت به معنای انصاف است. خود رالز به طور آشکارا اعلام می‌کند که نباید عدالت را با انصاف هم‌معنا تصور نمود. به نظر وی، عدالت دارای اصولی است که انسان‌ها در صورتی که در شرایط منصفانه قضاوت قرار گیرند، آن اصول را می‌فهمند.^{۵۱}

در گامی جلوتر، رالز، عدالت را به برابری به شرح زیر معرفی می‌کند: تمامی ارزش‌های اجتماعی باید به طور برابر میان انسان‌ها توزیع گردد؛ مگر این که همگان از توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به شکلی سود ببرند. بنابراین، نقطه مقابل عدالت که بی‌عدالتی است، به معنای نابرابری‌هایی که به سود همگان نیستند، می‌باشد.^{۵۲} در این جا رالز، عدالت را به "برابری" و "نابرابری مفید به حال عموم" تعریف می‌کند که به نوبه خود، تعریفی با محتواسست و می‌تواند راهنمای عمل قرار گیرد. وی اصول عدالت را در دو اصل، خلاصه می‌کند: اصل اول عدالت رالزی عبارت از "حقوق و آزادی‌های برابر"، و اصل دوم آن شامل "برابری فرصت‌ها" و نیز "سودمند بودن نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی برای محروم‌ترین افراد جامعه" می‌شود.^{۵۳}

به موجب اصل اول عدالت در نزد رالز، هر کس باید از مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌ها به طور برابر با سایرین برخوردار باشد. مجموعه مورد نظر رالز، عبارت از موارد زیر می‌شود: حقوق سیاسی شامل: حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حق آزادی بیان، و حق شرکت در اجتماعات سیاسی؛ آزادی‌های مدنی شامل: آزادی اندیشه و عقیده، و آزادی بیان و شرکت در اجتماعات غیر سیاسی؛ حقوق مصونیتی شامل: مصونیت از شکنجه جسمی و روانی، مصونیت در برابر دستگیری غیر موجه، مصونیت در برابر دزدی، و حق برخورداری از مالکیت خصوصی.^{۵۴}

اصل دوم عدالت رالزی مربوط به توزیع به ضرورت نابرابر مناصب اجتماعی و سیاسی، و بهره‌های اقتصادی می‌شود. به موجب این اصل، نابرابری‌های مزبور، هنگامی موجه و عادلانه می‌باشند که اولاً همگان از فرصت‌های برابر برای دستیابی به آن مناصب و



بهره‌ها برخوردار باشند، و ثانیاً نابرابری‌های مزبور به سود محروم‌ترین افراد جامعه تمام شود.^{۵۵} اصل نخست رالز، بیان‌گر جوهره لیبرالی نظریه عدالت رالزی است؛ در حالی که اصل دوم که شامل دو قسمت می‌شود، دیدگاهی معین و جهت دهنده و متمایز از سایر دیدگاه‌ها درباره عدالت را باز می‌تابد.

شایان توجه است که به رغم تأکید رالز بر مقدم بودن اصل اول بر اصل دوم، نباید این طور تصور نمود که رالز، توزیع برابر حقوق و آزادی‌های فردی را مقدم بر تأمین "نیازهای اولیه" انسان‌ها می‌داند. تا زمانی که نیازهای اولیه حیات برای هر فرد تضمین نشده است، آزادی و حقوق سیاسی و مدنی ارزشی ندارند. بنابراین، بی‌تردید از دیدگاه رالز، برآورده نمودن نیازهای اساسی انسان‌ها در درجه نخست اهمیت قرار دارد؛ پس از آن نوبت به توزیع برابر حقوق و آزادی‌های فردی می‌رسد؛ سپس جای تضمین برابر فرصت‌ها برای دستیابی به مناصب سیاسی و اجتماعی خواهد بود؛ و در آخر، افزایش نابرابر سودهای اجتماعی به گونه‌ای که به سود محروم‌ترین افراد جامعه تمام شود.^{۵۶}

با مرور بر بندهای بالا، نوآوری‌های غیر قابل انکار رالز درباره عدالت را می‌توان به شرح زیر بیان نمود: تعیین جایگاهی برتر برای عدالت اجتماعی؛ پرداختن ویژه به عدالت اجتماعی و نه عدالت فردی؛ تقسیم عدالت به اعطایی و توزیعی؛ تقسیم عدالت به عدالت فرآیندی کامل، ناقص، و خالص؛ ارائه تصویری روشن از اصول عدالت؛ توجه به عنصر نیازهای اولیه در کنار عناصر لیاقت، برابری، و حقوق؛ و مهم‌تر از همه گره زدن آزادی‌های فردی به مفهوم عدالت؛ همه اینها از نوآوری‌های بی‌تردید رالز در توسعه افق دید ما از عدالت به شمار می‌روند.

در پایان به بررسی نوآوری‌های فیلسوف معاصر دیگر آمریکایی، رابرت نوزیکⁱ (۱۹۳۸ تا ۲۰۰۲ میلادی) می‌رسیم. وی از طرف‌داران برجسته "لیبرالیسم آزادی گرا"ⁱⁱⁱ است که بر خلاف "لیبرالیسم مساوات گرا"ⁱⁱⁱⁱ تأکید عمده‌اش بر تضمین آزادی‌های فردی است. وی با بازتوزیع منابع اقتصادی و اجتماعی از راه مالیات بندی مستمر بر دارایی ثروت‌مندان به منظور تأمین خدمات درمانی، آموزش، و حداقلی از رفاه برای همگان مخالف است.^{۵۷} تأکید نوزیک به جای عدالت توزیعی بر روی آزادی‌های فردی و مالکیت خصوصی

i. Robert Nozick
ii. libertarian liberalism
iii. egalitarian liberalism

می‌باشد.

نوزیک با انتشار کتاب بی دولتی، دولت، و ناکجا آباد در سال ۱۹۷۴ یکی از نیرومندترین انتقادات را به رالز که طرفدار لیبرالیزم مساوات‌گراست، مطرح نمود. آشنایان با مباحث جاری در فلسفه سیاسی آگاهند که مباحثه میان رالز و نوزیک بر سر اصول عدالت به مدت دو دهه در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار داشته است. شگفت آن که به رغم موفقیت نسبی رالز در کسب طرفدار از میان صاحب‌نظران، این نوزیک است که اندیشه‌اش در عمل، راهنمای جوامع غربی در برقراری نظام اقتصاد بازار بوده است.^{۵۸} به دیگر عبارت، در مباحثه میان رالز و نوزیک، پیروزی علمی از آن رالز و پیروزی عملی از آن نوزیک است.

به پیروی از تعریف رومی از عدالت، نوزیک، ملاک شایستگی را حقوق طبیعی فردی معرفی می‌کند و عدالت را به طور کلی به رعایت حقوق هر کس معنا می‌کند. تا این جا، نوزیک از تعریف کلی رومی و نوآوری میل استفاده می‌کند. از نظر نوزیک، هر کس به طور طبیعی، مالک خود و دارایی‌های مشروع خویش می‌باشد و در نتیجه در انجام هر کار و هرگونه استفاده از دارایی‌های خویش آزاد می‌باشد. اعتقاد به وجود حقوق طبیعی نیز اندیشه‌ای است که نوزیک از فیلسوف مسیحی انگلیسی، جان لاک^۱ (۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴ میلادی) آموخته است. پی‌آمد منطقی خودمالکی طبیعی، آن است که هیچ کس حق مداخله در کارهای شخصی فرد دیگر یا دارایی‌های وی را ندارد؛ مگر آن که فرد اخیر، خودش رضایت داده باشد و یا با زیرپا گذاشتن حقوق دیگران، حق خود را از دست داده باشد.^{۵۹}

همچنان که در بند بالا بدان اشاره شد، تعریف کلی نوزیک از عدالت بر عنصر حقوق طبیعی فردی تمرکز می‌یابد. به باور وی، حقوق طبیعی فردی، عبارت از این موارد می‌شود: حق مصونیت در برابر حمله، دزدی، و فریبکاری؛ حق وفای سایرین به قراردادهایی که بسته‌اند و وعده‌هایی که داده‌اند؛ و حق انجام هر کاری که فرد بخواهد؛ به شرط آن که حق آزادی و امنیت سایرین را نقض ننماید.^{۶۰} ملاحظه می‌شود که در مقایسه با رالز، حقوق فردی در نزد نوزیک به مراتب، کم‌شمارتر است، و نیز این که بر خلاف رالز در نزد نوزیک این، وجود حقوق طبیعی فردی است که موضوع عدالت را مطرح می‌کند؛ نه این که عدالت، ایجاد کننده مجموعه‌ای از حقوق فردی باشد.



ریشه پیدایش حقوق طبیعی مورد نظر نوزیک "معنای زندگی" است که از طریق برخورداری هر فرد از امکان معنا بخشیدن به زندگی‌اش بر طبق یک برنامه کلی قابل کسب است. به نظر وی، کسی می‌تواند زندگی معنادار داشته باشد که توانا بر شکل دادن زندگی خویش بر طبق یک برنامه کلی باشد.^{۶۱} نقش حقوق طبیعی فردی، این است که ظرفیت و توان فرد را بر زندگی معنادار از راه ممنوع نمودن دخالت سایرین نسبت به کارهای شخصی و دارایی انسان تضمین نماید.^{۶۲}

با تمرکز بر تعریف عدالت بر حسب حقوق طبیعی فردی، نوزیک از تعریف عدالت بر حسب لیاقت و نیاز فاصله می‌گیرد. به نظر وی، عدالت به معنای توزیع سوده‌های اجتماعی بر پایه لیاقت افراد و یا نیاز آنها نمی‌باشد. عدالت به معنای مشروعیت مالکیت هر کس بر دارایی‌های خویش است.^{۶۳} بدین ترتیب، بر خلاف رالز که عدالت را مفهومی مربوط به شیوه توزیع سوده‌ها و زحمتهای زندگی اجتماعی می‌داند، موضوع عدالت در دید نوزیک، شیوه تملک دارایی‌هاست. اصولاً نوزیک بر این باور است که باز توزیع خیرات اجتماعی به منظور رسیدن به برابری نامشروع است. بنابراین، نوزیک از اساس، هیچ رابطه‌ای را میان عدالت و برابری قبول ندارد.^{۶۴} نوزیک، آشکارا اظهار می‌دارد که ثروت‌مندان، هیچ وظیفه‌ای در برابر محرومین ندارند، و چنان چه ثروتمندان از راه مشروع به دست آمده باشد، در مصرف اموالشان، کاملاً آزاد هستند. یکی از کارهایی که ثروت‌مندان در انجام آن آزاد هستند، این است که به طور داوطلبانه، بخشی از اموالشان را به عنوان مالیات به دولت بپردازند؛ در این صورت، دولت وظیفه خواهد داشت که مالیات‌های جمع‌آوری شده را در راه رفع محرومیت به کار گیرد.^{۶۵}

از راه ربط دادن عدالت به شیوه تملک اشیاء، نوزیک به سه اصل عدالت به این شرح می‌رسد. اصل اول عدالت نوزیکی، که مربوط به "تملك اشیاء غیر مملوک" می‌شود، مقرر می‌دارد که تملک یک چیز، هنگامی عادلانه است که یک فرد، کار خود را با طبیعت، ترکیب نماید؛ به گونه‌ای که وضعیت هیچ کس را وخیم‌تر از وضعیت پیش از آن ننماید.^{۶۶} به موجب اصل دوم عدالت نوزیکی، که مربوط به "انتقال عادلانه اشیاء" می‌شود، هرگاه مالک چیزی، آن را به طور داوطلبانه، خواه به صورت هدیه دادن و خواه به صورت مبادله با چیزی دیگر، به دیگری منتقل نماید، فرد اخیر، مالک مشروع آن چیز خواهد بود.^{۶۷} اصل سوم عدالت نوزیکی، که مربوط به "ترمیم بی‌عدالتی‌های گذشته" می‌شود، مقرر می‌دارد که هر بی‌عدالتی باید جبران شود. بنابراین، به نظر نوزیک، تنها گرفتن مالیات از

ثروت‌مندان برای مصارف دفاعی و امنیتی و نیز برقراری عدالت، مشروع می‌باشد.^{۶۸} هر چند دیدگاه نوزیک درباره عدالت از منظر اخلاقیات انسان‌دوستانه، شگفت‌انگیز می‌نماید، نوآوری‌های وی در تحول مفهوم عدالت، غیر قابل انکار است. ربط دادن عدالت به حقوق طبیعی فردی و ارائه فهرستی کوتاه و روشن از حقوق طبیعی فردی و مردود اعلام نمودن هرگونه بازتوزیع منابع بر پایه لیاقت‌ها و نیازها، تصویری واضح از یک عدالت است که به تحول تاریخی مفهوم عدالت کمک کرده است.

نتیجه‌گیری

عدالت، دارای یک معنای روشن و مسلم که همگان، آن را قبول داشته باشند، نیست. در طول تاریخ، مفهوم عدالت، تحول چشمگیری داشته و جنبه‌های مختلفی از روابط اجتماعی انسان‌ها را ارزش‌گذاری نموده است. در حقیقت، معمولاً اندیشمندان، واژه مقدس عدالت را برای شرح بالاترین ارزش اخلاقی در نزد خود به کار برده و می‌برند؛ نه این که عدالت، اشاره به یک مفهوم واقعی که باید آن را کشف نمود، بنماید.

نخستین نتیجه‌ای که از مطالعه سیر تاریخی مفهوم عدالت، حاصل می‌شود، این است که عدالت، یک مفهوم عرفی محض که در نزد عموم مردم دارای معنایی روشن و مسلم باشد، نیست. حتی در دوران باستان و در عصر مسیحیت نیز مفاهیمی مختلف از عدالت مطرح بوده، تا چه رسد به دوران معاصر. از این رو، تصور این که آیات قرآن کریم و احادیث شریف در خصوص عدالت را باید با "فهم عرفی" از عدالت معنا کرد، تصویری کاملاً به دور از واقعیت است. همچنین است خطا بودن تطبیق آیات قرآن کریم و احادیث شریف بر نظر این یا آن فیلسوف.

در فهم آیات قرآن کریم و احادیث شریف در خصوص عدالت، باید به وجود "مفهوم‌سازی" ویژه اسلامی اذعان نمود، آن را کشف، و سپس به فهم اندیشه اسلامی از عدالت دست یافت. پیروان قرآن کریم و احادیث شریف، عدالت را در قله ارزش‌های اجتماعی نشانده، و مفهوم و اصول آن را به یاری منابع اسلامی، تعیین می‌کنند؛ نه آن که سر به تعاریف افلاطون و سیسرون و یا رالز و نوزیک بسپارند.

1. David Miller, *Social Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1976), p. 1.
2. Peter Jones, 'Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice', *British Journal of Political Science*, Vol. 25, Issue 4 (Oct., 1995), p. 515; Victoria Davion and Clark Wolf, 'Introduction: From Comprehensive Justice to Political Liberalism', in Victoria Davion and Clark Wolf (eds.), *The Idea of a Political Liberalism, Essays on Rawls*, (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), p. 1.
3. Robert C. Solomon and Mark C. Murphy (eds.), *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 13.
4. Solomon and Murphy (eds.), *What Is Justice?*, pp. 62-3.
5. Gerasimos Santas, *Goodness and Justice*, (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), p. ix.
6. David. D. Raphael, *Concepts of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 36.
7. Solomon and Murphy (eds.), *What Is Justice?*, p. 13.
8. Plato, 'Republic', in John Cooper and D. S. Hutchinson (eds.), *Plato, Complete Works*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), Book II, 370c, p. 1009; and Book IV, 433b, pp. 1064-5.
9. Raphael, *Concepts of Justice*, pp. 37-8.
10. Plato, 'On Justice', in John Cooper and D. S. Hutchinson (eds.), *Plato, Complete Works*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 374-5, pp. 1690-2.



11. Santas, *Goodness and Justice*, pp. 274-5.
12. Hans Kelsen, *What is justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1957), pp. 119, 125.
13. Santas, *Goodness and Justice*, pp. 278-9; Kelsen, *What is justice?*, pp. 125-7, 131, 133.
14. Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy, From Hobbes to Rawls*, (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), p. 179.
15. Cicero, *Republic*, trans. By C. W. Keyes, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), III, 24.
16. Lloyd L. Weinreb, 'The Complete Idea of Justice', *The University of Chicago Law Review*, Vol. 51, No. 3 (Summer, 1984), p. 752.
17. Raphael, *Concepts of Justice*, p. 18.
18. J. M. Powis Smith and Edgar J. Goodspeed, *The Bible An American Translation: The Old Testament and The New Testament*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1935), Matt. 7:12.
19. Smith and Goodspeed, *The Bible An American Translation*, Matt. 5:43-8.
20. St. Augustine, *The City of God*, trans. By Marcus Dods, (New York: Modern Library, 1950), Book XIX, 21.
21. Augustine, *The City of God*, Book XIX, 21.
22. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by C. B. Macpherson, (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 202.
23. Raphael, *Concepts of Justice*, p. 68.
24. Hobbes, *Leviathan*, p. 208.
25. Patrick Riley, *Leibniz: Political Writings*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 53-4, 57.
26. Riley, *Leibniz: Political Writings*, p. 56.

27. Alan Ryan (ed.), *Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 6.

28. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd, (Oxford: Clarendon Press, 1976), v. ii. b. 3, 7; pp. 825-7.

29. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I.viii.36; p. 96.

30. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, v.i.d.4-5, 13; pp. 724-5, 728.

31. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, (Oxford: Clarendon Press, 1976); corrected reprint, 1991; VII.ii.I.10; pp. 269-70.

32. David Lyons, 'Mill's Theory of Justice', in Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim (ed.), *Values and Morals: Essays in Honour of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1978), pp. 1, 4-5..

33. John Stuart Mill, 'Utilitarianism', *Utilitarianism, On Liberty, Considerations of Representative Government, Remarks on Bentham's Philosophy*, ed. by Geraint Williams, 3rd edition, (London: Every Man's Library, 1993), p. 49.

34. Mill, 'Utilitarianism', pp. 51-5.

35. Mill, 'Utilitarianism', p. 51.

36. Mill, 'Utilitarianism', pp. 62-3.

37. Mill, 'Utilitarianism', pp. 45-7.

38. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), pp. 267-8.

39. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 273.

40. Allen Wood, 'Marx and Equality', in J. Mepham and D. Ruben (eds.),



Issues in Marxist Philosophy, Vol. 4, (Brighton: Harvester Press, 1981), pp. 210-11.

41. Raphael, *Concepts of Justice*, pp. 160, 166.

42. Roger N. Balswin (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, (New York: Dover Publications, 1970), pp. 97-106.

43. Balswin (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, pp. 106-8.

44. Peter Kropotkin, *The Conquest of Bread*, (London: Allen Lane, The Penguin Press, 1972), pp. 49, 188.

45. Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls, A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, (New Jersey, Princeton University Press, 1977), p. 5.

46. John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd edition, (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 6-7, 53-4.

47. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 73-7.

48. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 74-5.

49. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 5.

50. John Rawls, 'Justice as Reciprocity', *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 191.

51. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

52. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 54.

53. John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 5-6.

54. John Rawls, *The Law of Peoples*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 134; Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

55. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 53-4, 72.

56. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 252-3.

57. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974), pp. 191-2.

-
58. Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, (Stanford: Stanford University Press, 1991), pp. 1-2.
59. Wolff, *Robert Nozick*, pp. 3-4.
60. Michael Teitelman, 'Anarchy, State, and Utopia: Book Review', *Columbia Law Review*, Vol. 77, No. 3 (Apr., 1977), p. 500.
61. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 50.
62. Samuel Scheffler, 'Natural Rights, Equality and the Minimal State', in Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, (Oxford: Basic Blackwell, 1982), pp. 158-9.
63. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 149-50.
64. Scheffler, 'Natural Rights, Equality and the Minimal State', p. 148.
65. Peter Singer, 'The Right to be Rich or Poor', in Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, (Oxford: Basic Blackwell, 1982), p. 43.
66. Onora O'Neil, 'Nozick's Entitlements', in Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, (Oxford: Basic Blackwell, 1982), p. 311; Wolff, *Robert Nozick*, p. 117.
67. Wolff, *Robert Nozick*, p. 83.
68. Wolff, *Robert Nozick*, pp. 78, 115.

