

نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی

بررسی دیدگاه‌های مختلف در اندیشه سیاسی شیعی

دریافت: ۸۹/۳/۱ تأیید: ۸۹/۸/۳۰ حمید حاجی حیدر*

چکیده

این مقاله در صدد معرفی زمینه نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی و ضرورت بهره‌گیری از آن در سازماندهی زندگی دسته‌جمعی از راه بررسی دیدگاه‌های متفاوتی که در تاریخ اندیشه سیاسی شیعی در این زمینه به‌طور صریح یا تلویحی ارائه شده، می‌باشد. از دیدگاه حضرت امام علی (ع)، برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی انسان، به‌طور ضروری نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی وجود دارد و آن حضرت، اصول آن را نیز بیان فرموده است. خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه شیعی مقتبس از سخنان امام علی (ع) را مورد شرح و بسط قرار می‌دهد. فارابی صرفاً توسل به مجموعه احکام شریعت را به‌عنوان ارزشهای اجتماعی، ضروری معرفی می‌کند. صدرالمتألهین نیز هر چند دیدگاه خویش در قلمرو حکمت مدنی را فیلسوفانه و با طرح صریح مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی و پاسخگویی مثبت به آن آغاز می‌کند؛ لکن در ادامه به‌جای تدوین اصول عدالت اجتماعی، همچون دیدگاه غالب فقیهان، مجموعه احکام شریعت را برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی مطرح می‌کند.

واژگان کلیدی

عدالت، عدالت توزیعی، نظریه‌پردازی سیاسی اسلامی (شیعی)، امام علی (ع)، فارابی، خواجه نصیر، ملاصدرا، فقها

* عضو گروه علوم سیاسی در دانشگاه بو. سی. ال. و عضو گروه مطالعات بریتانیا در دانشگاه تهران.

مقدمه

در این مقاله به بررسی زمینه نیاز به مفهوم و اصول عدالت و ضرورت بهره‌گیری از آن در سازماندهی زندگی دسته‌جمعی، از دیدگاه اسلامی پرداخته شده است. پرسش مرکزی که در این پژوهش، تلاش شده به آن پاسخ داده شود، آن است که «آیا از دیدگاه اسلامی، سازماندهی زندگی اجتماعی، نیازمند اصول و قواعدی است که باید به‌طور مستقل و به‌عنوان اصول عدالت اجتماعی، مورد استفاده واقع شود»، و پرسش مرتبط فرعی در این زمینه، آن است که «آیا در تاریخ تحول اندیشه سیاسی اسلامی (شیعی)، دیدگاهی واحد درباره نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی ارائه گردیده یا پاسخ‌های متفاوتی مطرح شده است؟». چنانچه نیاز به اصول مستقل عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی را از اساس انکار نمایم، دیگر جایی برای این پرسش که «عدالت اجتماعی یعنی چه و اصول آن کدام است؟» باقی نمی‌ماند. کاوش در مفهوم و اصول عدالت، وابسته به اذعان به نیاز ضروری جامعه به مفهوم و اصول عدالت است.

همچنان‌که در نوشتاری دیگر - که در همین نشریه منتشر شد - ذکر کردیم، موضوع بحث، همانا «عدالت توزیعی»^۱ است که شامل دو نوع اصلی دیگر عدالت؛ یعنی «عدالت صیانتی»^۲ و «عدالت کیفری»^۳ نمی‌شود. «موضوع» عدالت توزیعی عبارت است از: «شیوه درست توزیع سودها و زحمتهای زندگی دسته‌جمعی، میان اعضای جامعه». ملاک‌هایی که برای تعیین «شیوه درست» توزیع سودها و زحمتهای زندگی اجتماعی از طرف نظریه‌پردازان درباره عدالت ارائه شده است، محل اظهارنظرهای بسیار متفاوت با یکدیگر واقع شده است (۹-۱۶۸، ۱: ۲۰۰۱، Raphael). «توزیع برابر»^۴، «توزیع بر حسب لیاقت‌ها»^۵، «توزیع بر حسب حقوق»^۶ و «توزیع بر حسب نیازهای اساسی»^۷، دیدگاه‌های مطرح در این زمینه می‌باشند (۳-۴، ۱۹۸۳: Dworkin، ۲۶-۷؛ ۱۹۷۶: Miller).

در نخستین مقاله از سلسله مباحث مربوط به نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی (حاجی حیدر، ۱۳۸۷(الف): ۱۲۴-۱۴۳)، مروری شد بر آنچه در فلسفه سیاسی جاری در کشورهای غربی در خصوص مسأله در دست بررسی، مطرح شده است. در دومین مقاله از این سلسله مباحث (حاجی حیدر، ۱۳۸۷(ب): ۵-۳۰) تلاش شده بود تا با توسل به آیات قرآن کریم و بیانات حضرت امام علی علیه السلام، استدلالی منسجم و قانع‌کننده

برای پاسخگویی به پرسش مطرح شده، تألیف گردد. در ادامه بحث، در این مقاله در پی معرفی دیدگاه‌های متفاوتی هستیم که در تاریخ اسلامی (شیعی) در خصوص نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی ارائه شده است.

در این نوشتار که دیدگاه‌های متفاوت در مورد مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی را در یک چشم‌انداز تاریخی مورد بررسی قرار داده است، دو رویکرد از هم قابل تشخیص است؛ در یک دیدگاه مسأله در دست بررسی به‌طور «صریح» مطرح گردیده و به آن پاسخ «مثبت» و «کامل» داده شده است؛ چنانکه خواجه نصیر، برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی انسان، نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی را با قید ضرورت مطرح کرده است. در دیدگاه دیگر که عموم فقها و ابونصر محمد فارابی آن را پذیرفته‌اند، توسل به مجموعه تفصیلی احکام فقهی، بدون اشاره به مقتضای عدالت، به‌عنوان ارزشهای اجتماعی ضروری معرفی شده است. در این میان، صدرالمتألهین دیدگاهی بینابینی دارد. وی دیدگاه مختصر خویش درباره سیاست را فیلسوفانه و با طرح «صریح» مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی بشر آغاز می‌کند. پاسخ وی به پرسش مذکور نیز همچون خواجه نصیر، «مثبت» است. لکن در ادامه بحث، بر خلاف خواجه نصیر و همچون عموم فقها و فارابی، به‌جای تدوین اصول عدالت اجتماعی، مجموعه احکام فقهی را برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی مطرح می‌کند.

در ادامه، دیدگاه‌های اشاره شده، مورد بررسی واقع شده است، اما پیش از آن، به دریافتی از سخنان امام علی علیه السلام می‌پردازیم.

دریافتی از سخنان امام علی علیه السلام

«قرآن کریم» به مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی در سازماندهی زندگی دسته‌جمعی، پاسخی «مثبت» داده است که پاسخش به گونه‌ای «صریح»، «نظام‌مند» و «استدلالی» ارائه نشده است و بدین خاطر است که به‌طور عمیقی «تفسیرپذیر» است. در عین حال، با به‌کار بستن روش «تفسیر موضوعی» به این امر مهم دست یافت.^۸

حضرت امام علی علیه السلام (۲۳ پیش از هجرت تا ۴۰ هجری قمری) پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کار «تدوین نظریه سیاسی اسلامی» را آغاز نمود. «نخستین نویسنده نظریه پرداز در سیاست اسلامی» همانا حضرت امام علی علیه السلام می‌باشند که علاوه بر ایراد

«سخنرانی‌ها» و نگاشتن «نامه‌ها»ی سیاسی متعدد، با نگاشتن «عهدنامه مالک اشتر»، برای نخستین بار، «نظریه سیاسی اسلامی» را به گونه‌ای «روشن»، «نظام‌مند»، «استدلالی» و در قالب یک «سند مدون» ارائه داده‌اند؛ هر چند برای درک جامع «نظریه سیاسی» آن حضرت، باید از سایر سخنرانی‌ها و نامه‌های ایشان نیز بهره گرفت.

به‌طور مشخص، حضرت امام علی علیه السلام در «نخستین مکتوب اسلامی مربوط به نظریه سیاست» (یعنی عهدنامه مالک اشتر)، در خصوص مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته جمعی، موضع‌گیری نموده و به این پرسش، پاسخ می‌دهد. آن حضرت در فرازی از عهدنامه مالک اشتر، نکات زیر را - که در مجموع، دیدگاه آن حضرت در خصوص مسأله در دست بررسی را آشکار می‌کند - بیان می‌فرماید:

الف - نیاز انسان به زندگی اجتماعی

زندگی اجتماعی با سایر هموعان، یک «ضرورت طبیعی» است و لذا هیچ انسانی بدون همکاری با سایر هموعان قادر بر گذران زندگی خویش نمی‌باشد. به بیان دیگر، انسان یک موجود «خود بسنده» نیست که بتواند بدون یاری سایر هموعان خویش به «زندگی شایسته» انسانی دست یابد. انسانها در جهت حفظ زیست و نیز خوب‌زیستن، علاوه بر مواهب طبیعی، نیازمند همکاری یکدیگرند.

ب- ضرورت تقسیم کار اجتماعی

در یک جامعه انسانی - که به‌منظور پاسخگویی به نیازهای افراد انسانی تشکیل شده است - مجموعه‌ای از وظایف و کارهای ضروری وجود دارد که باید طبق اصل «تقسیم کار اجتماعی» میان «گروه‌های مختلف» توزیع گردد. تنها با انجام وظایف مختلف توسط گروه‌های مختلف اجتماعی است که نیازهای اجتماعی انسانها برآورده می‌گردد. مجموعه کارهای اجتماعی مذکور، در سه گروه اصلی وظیفه «حفظ امنیت داخلی و خارجی» جامعه، وظیفه «تولید کالاهای مورد نیاز» جامعه و وظیفه «برقراری عدالت اجتماعی» در جامعه دسته‌بندی می‌شوند.

ج- ضرورت اجرای اصول عدالت

همچنان‌که در بند پیشین بدان اشارت شد، یکی از کارهایی که باید در جامعه به‌طور

سازماندهی شده پیگیری شود، «برقراری عدالت اجتماعی» است. در کنار برقراری امنیت داخلی و خارجی (توسط دستگاه حکومتی) و نیز رشد رفاه عمومی (توسط بخش اقتصادی)، گسترش عدالت به سود محرومین جامعه، از ضروریات زندگی اجتماعی است.

د- ضرورت تأسیس حکومت

اجرای اصول عدالت اجتماعی و برقراری امنیت داخلی و خارجی، نیازمند تأسیس دولت و تشکیل حکومت است. به بیان دیگر، در حالی که ممکن است تولید کالاهای مورد نیاز جامعه، توسط بخش خصوصی صورت گیرد، توزیع عادلانه رفاه تولیدشده توسط بخش خصوصی، در کنار برقراری امنیت، به عهده حکومت می‌باشد. یکی از «ادارات دولتی» از دیدگاه امام علی علیه السلام عبارت است از «اداره انصاف و کمک» که مسؤول اجرای اصول «عدالت توزیعی» می‌باشد.

پاسخ حضرت به مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی در عهدنامه مالک اشتر، به این شرح است: «و اعلم ان الرعية طبقات لا یصلح بعضها الا ببعض و لا غنی ببعضها عن بعض؛ منها جنود الله و منها کتاب العامة و الخاصة و منها قضاة العدل و منها عمال الانصاف و الرفق و منها اهل الجزية و الخراج من اهل الزمة و مسلمة الناس و منها التجار و اهل الصناعات و منها الطبقة السفلی من ذوی الحاجة و المسکنة» (الرضی، ۱۹۶۷م: ۲-۴۳۱)؛ و [ای مالک] بدان که مردم در یک جامعه از گروه‌هایی مختلف تشکیل می‌شوند که هیچ‌کدام بدون گروه‌های دیگر، کارشان درست نمی‌شود و هیچ یک از این گروه‌ها بی‌نیاز از سایر گروه‌های اجتماعی نیست. این گروه‌ها عبارتند از: رزمندگان، کارگزاران دیوانی که ثبت و ضبط اموال دولتی به عهده آنان است، قاضیانی که «عدالت» را به‌پا می‌دارند، کارگزاران اجرای انصاف و کمک، مأموران جمع‌آوری مالیاتها، بازرگانان و صنعتگران و گروه‌های پایین دست جامعه که شامل نیازمندان و مساکین می‌شود.

از این فراز نوشته سیاسی امام علی علیه السلام پاسخ مثبت ایشان به مسأله در دست بررسی در این مقاله، به روشنی قابل دریافت است. از دیدگاه آن حضرت، برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی، نیاز ضروری به تعیین «مفهوم عدالت»، تشریح «اصول عدالت

اجتماعی» و نیز «تأسیس حکومت» برای «اجرای اصول عدالت» می‌باشد. در مجموع در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی و بلکه در تاریخ اندیشه بشری، این نخستین بار است که مسأله ضرورتِ توسل به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی مطرح می‌شود و این یکی از مواردی است که امام علی علیه السلام در کسوت یک نظریه‌پرداز سیاسی دست به ابتکاری نظری می‌زنند. ابتکار حضرت در این زمینه، منحصر به طرح و پاسخگویی به مسأله نمی‌گردد، بلکه هنگامی که نوبت به «بیان اصول عدالت توزیعی» می‌رسد، این اصل ابتکاری را ارائه می‌دهند: «عدالت توزیعی؛ یعنی برآورده‌نمودن نیازهای اساسی تمامی افراد جامعه».

برای معرفی اصل ابتکاری آن حضرت درباره عدالت توزیعی، باید سه گزاره «ضرورت رفع نیاز محرومین جامعه»، «عدالت و انصاف، مقتضی رفع نیاز محرومین جامعه» و «بازتوزیع دارایی افراد ثروتمند، وسیله رفع نیاز محرومین جامعه» را به هم ربط داد. این سه گزاره در نوشتار و گفتار آن حضرت، به این شرح معرفی شده‌اند: «عیالة الخلائق، ضمن ارزاقهم و قدر اقواتهم». (همان: ۱۲۴)؛ آفریدگان، همگی عیال خداوند هستند، و روزی آنها را تضمین نموده است و به هر کدام مقداری را اختصاص داده است.

«ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين و المحتاجين و اهل البؤسى و الزمنى ... و اجعل لهم قسماً من بيت مالک ... فإن هؤلاء من بين الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم» (همان: ۹-۴۳۸)؛ سپس خدا را خدا را [در نظر داشته باش] در خصوص گروه‌های پایین‌دست جامعه؛ یعنی مساکین و نیازمندان و زمین‌گیران که بیچاره‌اند... و بخشی از اموال عمومی را برای رفع نیاز آنها اختصاص بده...؛ چرا که این گروه از شهروندان، بیش از سایرین به انصاف نیاز دارند.

«ان الله سبحانه فرض في اموال الاغنياء اقوات الفقراء» (همان: ۵۳۳)؛ خداوند پاک، روزی فقرا را در دارایی ثروتمندان قرار داده است.

دیدگاه حضرت امام علی علیه السلام در خصوص عدالت توزیعی را می‌توان به‌طور خلاصه به این صورت ارائه داد: تأمین نیازهای اساسی همه آفریدگان بر عهده خداوند متعال است. در میان آفریدگان، انسانهای فقیر، مسکین و زمین‌گیر، از جمله کسانی هستند که نیازهای آنان باید توسط سایر انسانها برطرف شود. برآورده‌نمودن نیازهای فقرا، مساکین

و زمین‌گیران به مقتضای عدالت و انصاف و نه به مقتضای «احسان» و «تفضل» اختیاری، وظیفه‌ای ضروری می‌باشد. محل برآوردن نیازهای فقرا، مساکین و زمین‌گیران، ثروت افراد برخوردار است. دولت اسلامی که موظف به اجرای اصول عدالت توزیعی می‌باشد، باید از راه اخذ مالیات از ثروتمندان و بازتوزیع آن در میان فقرا، مساکین و زمین‌گیران، نیازهای اساسی آنها را برآورده نماید.

بی‌تردید، اصل عدالت توزیعی یادشده، ابتکار امام علی علیه السلام در تاریخ اندیشه سیاسی بشری است^۹ و ایشان، نخستین نظریه‌پرداز سیاسی در تاریخ اندیشه سیاسی بشری است که ایده «عدالت توزیعی» را مطرح نموده، برقراری آن را وظیفه دولت دانسته است و آن را به «تأمین نیازهای اساسی تمامی شهروندان» معرفی می‌نماید. از این رو، این دیدگاه را باید از دیدگاهی که عدالت توزیعی را به منظور «ایجاد برابری» میان افراد جامعه و یا دیدگاهی که آن را به منظور «کاهش فاصله طبقاتی» میان اقشار و طبقات جامعه، ضروری اعلام می‌کند، متمایز نمود. در هر صورت، به دلیل اینکه بحث مقاله حاضر تا آنجا ادامه پیدا نمی‌کند که محتوای اصول عدالت توزیعی نیز مورد کاوش قرار گیرد، در خصوص دیدگاه آن حضرت در این باره، به همین اشاره بسنده می‌شود.

دیدگاه ابو نصر محمد فارابی

معلم ثانی؛ ابو نصر محمد فارابی (۳۳۹ - ۲۵۹ ه.ق) که با نگاشتن کتاب به نظریه‌پردازی سیاسی در جهان اسلام، از منظر شیعی پرداخته است، به‌رغم اینکه در نظریه‌پردازی سیاسی، خود را به‌طور «تلویحی» درگیر مسأله نیاز به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی می‌نماید، پاسخش به این پرسش، منفی است. از دیدگاه فارابی، این «خشوع» است که بیانگر ارزش مسلط در سازماندهی زندگی اجتماعی می‌باشد، نه عدالت. بحث فارابی در خصوص مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی در سازماندهی زندگی دسته‌جمعی را می‌توان در گامهای زیر خلاصه نمود:

الف- نیاز انسان به زندگی دسته‌جمعی

در گام نخست، فارابی این‌گونه بحث می‌کند که انسان، به‌حکم سرشت خویش از دو جهت به سایر هموعان خویش نیازمند می‌باشد. نخستین زمینه‌ای که وابستگی

ضروری انسانها به یکدیگر را ایجاب می‌نماید، حفظ حیات و گذران زندگی است. انسانها نمی‌توانند به تنهایی نیازمندیهای ضروری زیستی خویش را تأمین نمایند. افراد انسانی در حفظ حیات خویش «محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند و بلکه در انجام آن، احتیاج به گروهی بود که هر یک از آنها متکفل انجام امری از ما یحتاج آن بود ... و از همین جهت است که ... جمعیت‌های انسانی تشکیل گردیده است» (فارابی، ۱۴۰۱ق: ۲-۲۵۱). علاوه بر نیازهای زیستی، افراد انسانی در راه کسب فضایل برتر که ویژه انسان است نیز، نیازمند یکدیگرند. انسان برای کسب فضایل اخلاقی و دستیابی به «حالات برتر و افضل»، بدون «زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر» ناتوان می‌باشد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۰). بنابراین، هم زیست حیوانی انسان و هم رشد اخلاقیات انسان در گرو زندگی اجتماعی است.

ب- اندام‌وارگی جامعه انسانی

فارابی جوامع انسانی را - که به ضرورت تشکیل شده‌اند - به انواعی تقسیم می‌کند و جامعه‌ای را که از نظر وی دارای ویژگی‌های مطلوب است، «مدینه فاضله» می‌نامد. فارابی جامعه مطلوب را یک «کل اندام‌وار»^۱، همچون بدن انسان تلقی می‌کند. در اینجا، وی از ارسطو پیروی نموده است. فارابی بر این باور است که «مدینه فاضله به مانند بدنی بود تام‌الاعضاء و به مانند آن‌گونه بدنی بود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند» (فارابی، ۱۴۰۱ق: ۲۵۶). فارابی در جای دیگر، تمامی انواع جوامع بشری را «کل اندام‌وار» توصیف می‌کند: «شهر و خانه هر یک در مقایسه، همانند کالبد آدمی است؛ همان‌گونه که کالبد آدمی از پاره‌های گوناگون با شماری کرانه‌دار فراهم شده است که برخی برتر و برخی پست‌تر در کنار هم به گونه‌ای ویژه با پیوستگی خاص مرتبند ... و از جملگی کنش‌های آنان، همکاری برای دست‌یازیدن و رساشدن یک هدف برای کالبد آدمی پدید می‌آید؛ همچنان است چگونگی شهر و خانه که هر یک، از پاره‌های گوناگون با شماری کرانه‌دار فراهم شده است که برخی پست‌تر و برخی برتر در کنار هم به گونه‌ای ویژه با پایگاه‌های خود جای داده شده‌اند و ... از کنش‌های آنان همکاری برای رساشدن و به کمال رسیدن هدف شهر و یا تمامیت و رساشدن نظام خانه پدید می‌آید...؛ به گونه‌ای که پاره‌های همه شهر، جملگی با

همیاری و همکاری در سازمان‌دادن برخی با برخی دیگر، همانند پاره‌های کالبد، برای شهر سودمند و مفید خواهند بود» (فارابی، ۱۳۸۸: ۹-۲۸).

به نظر می‌رسد که این «جمع‌گرایی»^{۱۱} فارابی باشد که وی را از ایده عدالت که بر «فردگرایی»^{۱۲} مبتنی است دور می‌سازد. در نتیجه، در جامعه‌ای که بسان یک کل اندام‌وار تلقی می‌شود، سخن از برابری «افراد»، جای خود را به نظم سلسله‌مراتبی میان «اجزای» جامعه می‌دهد و سخن از «حقوق فردی»، نیز جای خود را به «وظیفه همگانی» واگذار می‌نماید. اگر جامعه انسانی، بسان یک بدن تام‌الاعضاء است، پس هر فرد، جای معینی در این کل هماهنگ دارد که باید در همان‌جا قرار گیرد. بقای بدن ایجاب می‌کند که یک نظم سلسله‌مراتبی از بالا به پایین میان اجزای آن برقرار شود. فارابی در این زمینه می‌نویسد: «همان‌طور که در انسان، نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها او بود...، همین‌طور است وضع رئیس مدینه که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آنها گردد... پس همین‌طور است وضع و حال مدینه که آن افراد و اجزایی که در ریاست، نزدیک به رئیس اول بوند، بدان‌گونه افعال ارادی قیام کرده، انجام می‌دهند که بالذات شریف‌تر بود و کسانی که در رتبت پایین‌تر قرار دارند، به آن نوع افعال و کارهایی قیام کنند که از لحاظ شرف در رتبت پایین‌تر بود تا آنجا که به افرادی پایان یابد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه قیام کنند» (فارابی، ۱۴۰۱ق: ۲-۲۶۱).

پیامد منطقی دیگر باور به اندام‌وارگی مدینه فاضله، حاکمیت وظیفه همگانی در اطاعت از سلسله‌مراتب جامعه است. از دیدگاه فارابی در مدینه فاضله، «هر موجودی از غرض و هدف رئیس اول بر حسب مرتبت خود پیروی می‌کند... [و] همه اجزاء و افراد آن باید در افعال و کارهای خود با رعایت ترتیب از هدف و غرض رئیس اول پیروی کنند» (همان: ۴-۲۶۳). بدین ترتیب، فارابی چاره‌ای جز بی‌مهری به اصول عدالت توزیعی و حقوق فردی نخواهد داشت. لازمه باور به اندام‌وارگی مدینه فاضله، ربط‌پیدا کردن وظیفه همگانی به جای حقوق فردی و نظم سلسله‌مراتبی، به جای برابری افراد جامعه می‌باشد.

ج- نیاز مدینه فاضله به خشوع و نه عدالت

تعهد به اندام‌وارگی مدینه فاضله، فارابی را به این سمت سوق می‌دهد که میان اخلاقیات «عدالت‌گرایانه» و اخلاقیات «خشوع‌گرایانه» تمایز ایجاد شده و اخلاقیات اخیر مورد حمایت قرار گیرد. وی به‌هنگام شمارش باورهای «مدینه‌های جاهله و ضالّه» (همان: ۳۱۷)، یکی از اصول مورد قبول این جوامع را باور به «عدل طبیعی» به‌معنای تغالب، برده‌داری، خدمت بردگان به سروران خود و نیز تقسیم غنایم ناشی از غلبه بر دیگران بر حسب میزان زحمت و رنج متحمل‌شده تعریف می‌کند (همان: ۹-۳۲۷). وی سپس به اخلاقیات «خشوع» اشاره می‌کند که مورد تمسخر اهالی مدینه‌های جاهله و ضالّه واقع می‌شود و البته مورد قبول مدینه فاضله می‌باشد. «خشوع عبارت از این بود که گفته شود که در عالم، خدایی هست که مدبر جهان بود و روحانیانی بوند مدبر و مشرف بر همه افعال و به‌کارداشتن تعظیم خدا و صلوات و تسبیح و تقدیس او و اینکه هرگاه انسان به این‌گونه امور پرداخت و بسیاری از خیراتی که مطلوب در این دنیا و زندگی این دنیا است رها کرد و بر این امر مواظبت و مداومت نمود، لاجرم عوض داده می‌شود [و] به‌واسطه خیرات بزرگی که بعد از مرگ بدو می‌رسد، پاداش داده می‌شود» (همان: ۳۳۳). اخلاقیات خشوع که در اینجا در مقابل اخلاقیات عدل طبیعی قرار می‌گیرد، همان است که در جایی دیگر به‌عنوان «سعادت» مطرح می‌شود و به‌معنای سیر تکاملی انسان به سمت درجه جواهر مجرد می‌باشد (همان: ۲۲۶). چنین سعادت‌تی از راه انجام «افعال زیبا» و کسب «فضایل»؛ یعنی «ملکاتی که کارهای زیبا از آنها صادر می‌شود» قابل دستیابی می‌باشد (همان: ۲۲۷). البته فارابی در اینجا مجموع افعال زیبا را همان می‌داند که در فقه متعارف و عاری از اصول عدالت توزیعی فهرست شده‌اند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

بدین ترتیب، هر چند فارابی مسأله نیاز به اصول عدالت توزیعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی را به‌طور تلویحی مطرح می‌کند، لکن پاسخ وی به این پرسش منفی است. فارابی به‌جای توسل به اصول عدالت توزیعی، از اخلاقیات خشوع نام می‌برد که مایه سعادت و تکامل افراد جامعه مطلوب می‌باشند. مقصود فارابی از اخلاقیات خشوع نیز مجموعه احکام فقهی است که برای تکامل فردی شهروندان و دستیابی به رستگاری اخروی، باید پیروی شود، نه به منظور برقراری روابط عادلانه در جامعه.^{۱۳}

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

علی‌رغم اظهار نظرهای نامهربانانه و غیر دقیق درباره «اصالت» و «ابتکار» حکیم الهی خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ه.ق) در فلسفه سیاسی، بی‌تردید، باید وی را یک نظریه‌پرداز نوآور در سیاست اسلامی به‌شمار آورد. آنچه خود وی در خصوص بخش «سیاست مدن» کتاب اخلاق ناصری می‌پذیرد این است که «اکثر این مقالات منقول از اقوال و نکت»ی است که «حکیم ثانی ابو نصر فارابی» پیش از وی بیان داشته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۸). لکن تردیدی نیست که در خصوص نظریه عدالت و اهداف مدینه فاضله، خواجه نصیر به‌گونه‌ای غیر قابل انکار از دیدگاه فارابی، فاصله گرفته است؛ به‌گونه‌ای که عدالت اجتماعی، جایگاهی کلیدی در نظریه سیاسی خواجه نصیر دارد. پس خواجه نصیر نظریه‌پردازی سیاسی است که ایده «عدالت توزیعی» را مطرح نموده و برقراری آن را وظیفه دولت مشروع می‌داند و به‌هنگام شرح محتوای عدالت، تأمین نیازهای اساسی تمامی شهروندان را اصلی از اصول عدالت اجتماعی بر می‌شمرد. بحث خواجه نصیرالدین طوسی در خصوص مسأله در دست بررسی را می‌توان در گامهای زیر خلاصه نمود:

الف- مدنی‌الطبع بودن انسان

انسان به‌حکم طبیعت و سرشت خویش، برای ادامه زیست، نیازمند هموعان خود می‌باشد؛ «چون وجود نوع، بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت، بی‌اجتماع محال است؛ پس نوع انسان، بالطبع محتاج بود به اجتماع ... و اینست معنای آنچه حکما گویند الانسان مدنی بالطبع» (همان: ۲-۲۵۱). در دیدگاه خواجه نصیر، زندگی مادی انسان، نیازمند انجام حرفه‌ها و فعالیت‌های متنوعی است که تنها، همکاری گروهی از انسانها و تقسیم کار اجتماعی میان آنها می‌تواند نیازهای مزبور را برآورده سازد: «اما بیان آنکه به معاونت نوع خود محتاج است، آنست که اگر هر شخصی را به ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود تا اول ادوات درودگری و آهنگری به‌دست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حصاد و طحن و عجن و غزل و نسج و دیگر حرفت‌ها و صناعت‌ها مهیا کردی، پس بدین مهمات مشغول شدی، بقای او بی‌غذا بدین مدت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزع کردند بر ادای حق یکی از این جمله قادر نبودی. اما چون یکدیگر را معاونت کنند و هر یکی به مهمی از

این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت، دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد؛ چنانکه هست» (همان: ۲۵۰).

به نظر خواجه نصیر نه تنها، انسان در حفظ نوع خویش، نیازمند زندگی اجتماعی است، بلکه رشد فضایل و ملکات نفسانی نیز بدون زندگی در جامعه، ناممکن است - و این البته تکرار همان دیدگاه فارابی است - . لذا انسان در تکامل خصلتی خویش نیز نیازمند زندگی در جامعه می‌باشد. «هر موجودی را کمالی است ... و هر چه کمال او از وجود متأخر بود، هر آینه او را حرکتی بود از نقصان به کمال و آن حرکت، بی‌معونت اسبابی... نتواند بود» (همان: ۲۴۷). همکاری هم‌نوعان، یکی از اسبابی است که انسان برای رشد فضایل اخلاقی خویش بدان نیازمند است؛ زیرا «کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند... چه... عدالت، نه آن بود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند؛ بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند و تا کسی با مردم مخالفت نکند، سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد، شجاعت کجا به کار دارد؟ و چون صورتی شهی نبیند، اثر عفت او کی ظاهر گردد؟» (همان: ۸-۲۵۷). بدین ترتیب، انسان برای دستیابی به «زندگی خوب» و «سعادت»، نیاز به همکاری با سایر هم‌نوعان خویش در قالب جامعه دارد. بنابراین، هم‌زندگی انسانی و هم‌خوب‌بودن زندگی انسان در گرو تعامل با سایر هم‌نوعان است.

ب- بروز ناسازگاری در جامعه انسانی

پس از بیان اینکه دستیابی به زندگی خوب در گرو «ورود به جامعه» می‌باشد، خواجه نصیر «وضعیت طبیعی» جامعه انسانی را وضعیت «تنازع»، «افنا» و «افساد» توصیف می‌کند. خواجه نصیر در این گام و در مقایسه با ارسطو و فارابی، دست به ابتکاری فلسفی می‌زند که امروزه آن را «تجربه ذهنی»^{۱۴} می‌نامند. مشهور آن است که ترسیم و خامت «وضعیت طبیعی»^{۱۵} که یک وضعیت خیالی و غیر واقعی است، به ابتکار توماس هابز^{۱۶} (۱۶۷۹-۱۵۸۸م)؛ فیلسوف انگلیسی در صحنه فلسفه سیاسی نمایان شده است. هر چند نمی‌توان نقش هابز را در شرح و بسط «وضعیت خیالی طبیعی» و رشد فلسفه سیاسی مدرن نادیده انگاشت، لکن باید اذعان نمود که اصل ایده مزبور، چند قرن جلوتر

از هابز، توسط خواجه نصیر در فلسفه سیاسی به گونه‌ای خلاصه مطرح شده است. در وهله نخست، مسلم است که خواجه نصیر به وضعیت طبیعی که در آن حکومت و سیاست وجود ندارد می‌اندیشیده است. با تقابل انداختن میان وضعیتی که در آن «ایشان را با طبایع ایشان گذارند» و وضعیتی که در آن «نوعی از تدبیر [باشد] ... و آن تدبیر را سیاست خوانند» (همان: ۲۵۲)، خواجه نصیر از وضعیت طبیعی یاد می‌کند که در آن، طبع انسانی حاکم است؛ نه دولت و قانون. هنگامی که انسانها به منظور دستیابی به زندگی خوب، وارد جامعه می‌شوند با وضعیت طبیعی روبرو می‌شوند؛ یعنی جامعه‌ای که متشکل از انسانهایی است که هر کدام جویای زندگی خوب هستند، بدون آنکه هنوز روابط خویش را تحت سیاست و تدبیر درآورده باشند. در وضعیت طبیعی، به جای تدبیر و حکومت، سرشت و طبع انسانها تنظیم‌کننده تعامل آنها با یکدیگر است و از آنجا که سرشت و طبع انسان، عبارت است از «حرص» بر جمع‌آوری آنچه مورد نیاز وی می‌باشد و «تغلب» یا سلطه‌جویی بر دیگران به منظور تأمین نیازمندیهای خود، ویژگی حاکم در وضعیت طبیعی، «تنازع»، «افنا» و «افساد» است.

عبارت خواجه نصیر در این زمینه چنین است: «چون دواعی افعال مردمان مختلف است ... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد؛ چه متغلب، همه را بنده خود گرداند و حریص، همه مقتنیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد، به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند» (همان).

ج- نیاز به اصول عدالت توزیعی

نوآوری خواجه نصیر در ترسیم وضعیت طبیعی جامعه از راه توسل به تجربه ذهنی با ابتکار دیگری همراه گردید که در فلسفه سیاسی غرب تا زمان دیوید هیوم^{۱۷} (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) و جان رالز^{۱۸} (۲۰۰۲-۱۹۲۱م) شناخته شده نبوده است. این نوآوری، عبارت است از طرح ایده‌ای که هیوم آن را «زمینه‌های عدالت»^{۱۹} نامیده است و رالز نیز بحث خود درباره عدالت را از طرح این ایده هیومی آغاز می‌نماید. ایده زمینه‌های عدالت این طور مطرح می‌شود که فضیلت عدالت در جایی قابل طرح است که شرایطی معین در جامعه یافت شود و این طور نیست که در هر شرایطی، نیاز به اصول عدالت اجتماعی باشد.^{۲۰}

در اینجا بحث خواجه نصیر این است که چون از یک سو انسانها برای کسب

زندگی خوب، نیاز به زندگی با هم‌نوعان خویش در درون جامعه دارند و از سوی دیگر، به‌خاطر خودخواهی و حرص طبیعی، وضعیت طبیعی جامعه، تنازع و افساد است، نه همکاری و اصلاح، سعادت و خیر جامعه در برقراری نظم عادلانه می‌باشد که به موجب آن، هر کس آنچه را که استحقاق دارد دریافت نماید. جامعه انسانی، هنگامی به صلاح و سعادت می‌رسد که از اصول عدالت تبعیت نماید. «چون مردم [انسان]، مدنی بالطبع است و معیشت او جز به تعاون ممکن نه ... و تعاون موقوف بود بر آنکه بعضی خدمت بعضی کنند و از بعضی بستانند و به بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود... حفظ عدالت در میان خلق» ضروری است (همان: ۱۳۴). وی در ادامه می‌نویسد: «نشاید که فضایل انسانی با ملائکه اضافت کنیم؛ چه ایشان با یکدیگر معامله نکنند و به نزدیک یکدیگر ودیعت نهند و به تجارت حاجت ندارند تا به عدالت محتاج شوند» (همان: ۲۷۶). بدین ترتیب، خواجه نصیر اعلام می‌کند که فضیلت عدالت، نیازی است ضروری برای ساماندهی زندگی اجتماعی «انسانهای معمولی» و نه فرشتگان و موجودات مقدس.

به‌طور خلاصه، از دیدگاه خواجه نصیر، «زمینه‌های عدالت» عبارتند از: ۱- اجتماعی بودن طبیعی انسان؛ ۲- خودخواهی و حرص طبیعی انسان و ۳- بروز منطقی تنازع میان انسانها در جامعه بدون حکومت.

از آنجا که شرایط یادشده، لازمه سرشت انسان است، سازماندهی روابط انسانها در جامعه، به‌ضرورت، نیازمند اصول عدالت اجتماعی می‌باشد. در مقابل، گروه فرشتگان که از نیاز به تکامل مبرا بوده، احتیاجی به زندگی دسته‌جمعی ندارند و پاکی و درستی بر رفتارشان حاکم است، بی‌نیاز از اصول عدالت اجتماعی می‌باشند.

د- عدالت؛ بالاترین فضیلت اجتماعی

نکته دیگری که خواجه نصیر در بحث جاری مطرح می‌کند، این است که عدالت، بالاترین فضیلت اجتماعی است. توضیح اینکه، به باور وی، هر چند عدالت، «بالاترین فضیلت قابل دستیابی» در روابط اجتماعی است، لکن «بالاترین فضیلت قابل تصور» نیست. کمک متقابل و مبتنی بر محبت میان انسانها، آن گونه که میان پدر و فرزندان یا میان برادران و خواهران با یکدیگر وجود دارد، در مقایسه با عدالت، یک فضیلت بالاتر اجتماعی است. لکن برقراری روابط محبت‌آمیز میان افراد جامعه، آرمانی دست‌نیافتنی

به نظر می‌رسد. لذا به‌رغم مطلوبیت بالاتر فضیلت محبت و کمک متقابل بر فضیلت عدالت «در نظر»، عدالت را باید بالاترین فضیلت اجتماعی «در عمل»، تلقی نمود. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «ما پیش از این اشارتی کرده‌ایم به تفضیل محبت بر عدالت... . احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آنست در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است؛ چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی» (همان: ۹-۲۵۸).

خواجه نصیر، صدها سال جلوتر از جان رالز (Rawls, ۱۹۹۹: ۳) در مخالفت با کارل مارکس^{۲۱} (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م) (۲۸-۹: ۱۹۸۵; Lukes, ۱۹۶۸: ۳۲۴-۳۲۵; Marx and Engels, ۱۹۶۸) و «فمینیست‌ها»^{۲۲} قرن بیستم (۲-۴۱: ۱۹۸۳; Hartsock, ۱۹۹۸: ۲; Clement, ۱۹۹۸)، اعلام می‌کند که عدالت ضروری‌ترین و بالاترین فضیلت دست‌یافتنی برای سازماندهی زندگی اجتماعی می‌باشد.

ه- نیاز به حکومت برای برقراری عدالت

از آنجا که اصول عدالت، در کنار سایر خیرات مشترک، تنها در سایه برقراری حکومت و قدرت سیاسی امکان‌پذیر است، جامعه انسانی نیازمند تأسیس قدرت سیاسی و حکومت می‌باشد. بدین ترتیب، خواجه نصیر از راه گره‌زدن اجرای اصول عدالت اجتماعی با حکومت و قدرت سیاسی، نظریه عدالت خود را در قالب یک نظریه سیاسی طرح می‌کند: «پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون، مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۲).

برقراری عدالت یکی از خیرات عمومی است که وظیفه حکومت تأمین آنها برای افراد تحت فرمانروایی اش است: «سیاست فاضله... که آن را امامت خوانند... تمسک به عدالت کنند... و مدینه را از خیرات عامه مملو کنند... و خیرات عامه، امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن» (همان: ۱-۳۰۰).

و- بیان اصول عدالت توزیعی

از آنجا که خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به پرسش از ضرورت توسل به

اصول عدالت توزیعی برای سازماندهی زندگی اجتماعی، موضعی مثبت اتخاذ می‌نماید، برای تکمیل دیدگاه خویش باید اصول و قواعدی را معرفی نماید که با تمسک به آنها بتوان جامعه را به سمت خیر و صلاح پیش برد. در اینجا خواجه نصیر، اصولی را به‌عنوان اصول عدالت معرفی می‌کند که از میان آنها در این نوشته، تنها به اصول عدالت توزیعی اشاره می‌شود. در عبارت زیر، خواجه نصیر به دو اصل مهم درباره عدالت توزیعی اشاره می‌نماید: یکی برآورده‌نمودن نیازهای اساسی همگان و دیگری رعایت لیاقت‌های مختلف.

وی در این زمینه می‌فرماید: «شرط سوم در معدلت آن بود که ... سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند و خیرات مشترک، سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند؛ چه هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن، اقتضای جور کند» (همان: ۳۰۷). بر این اساس، اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه نصیر عبارتند از: ۱- اصل تأمین نیازهای اساسی همگان به خیرات مشترک به‌طور برابر؛ ۲- اصل رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد در توزیع خیرات مشترک.

انسجام و هماهنگی در دیدگاه خواجه نصیر در اینجا ما را بر آن می‌دارد که ایده «نظم‌القبایی»^{۲۳} میان دو اصل یادشده را مطرح نماییم؛ به این معنا که اصل تأمین نیازهای اساسی همگان به‌طور برابر، مقدم و مهم‌تر از اصل رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد است و تنها پس از اطمینان از اینکه نیازهای اساسی همگان از خیرات مشترک تأمین شده باشد، نوبت به رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد می‌رسد. بدین ترتیب، خواجه نصیر در خصوص مسأله در دست بررسی، ورود و خروجی فیلسوفانه و ابتکاری دارد.^{۲۴}

دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

در ادامه بحث، نوبت به بررسی دیدگاه فیلسوف عالی‌مقام تشیع؛ محمد بن ابراهیم قوامی (متوفای ۱۰۵۰ هجری قمری)، مشهور به ملا صدرا، صدرالدین شیرازی و صدرالمتألهین شیرازی می‌رسد. اگر چه صدرالمتألهین شیرازی در بخش «فلسفه الهی»^{۲۵}، یا «فلسفه اولی»^{۲۶} و یا «متافیزیک» از شاخه «حکمت نظری»، به‌حق، فیلسوفی صاحب نظر و نظریه‌پردازی برجسته، در تاریخ فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود، در بخش

حکمت عملی و فلسفه سیاسی فاقد نوشته‌ای نظریه‌پردازانه و ابتکاری می‌باشد. از این رو، ملا صدرا را نمی‌توان یک نظریه‌پرداز در فلسفه سیاسی به‌شمار آورد. در عین حال، در مقایسه با نظریه‌پردازی که در این مقاله، دیدگاهشان دربارهٔ مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی در سازماندهی زندگی دسته‌جمعی، مورد بررسی واقع شده است، ملا صدرا به‌گونه‌ای «آشکار» و «صریح» مسأله مورد بحث را «مطرح» می‌کند و به آن پاسخی «مثبت» می‌دهد. لکن هنگامی که نوبت به شرح و بسط مفهوم و اصول عدالت می‌رسد، به موضع فارابی عقب‌نشینی می‌کند و از نظریه‌پردازی دربارهٔ اصول عدالت اجتماعی باز می‌ماند. بحث صدرالمتألهین در خصوص مسأله در دست بررسی را به‌گونه زیر می‌توان ارائه داد:

الف- نیاز انسان به زندگی اجتماعی

ملا صدرا در جلد نهم از کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة»، به نیاز انسان به همکاری با سایر هم‌نوعان اشاره می‌کند و آن را به وابستگی زندگی انسان به مجموعه‌ای از کارها که تنها شمار زیادی از انسانها قادر بر آن هستند گره می‌زند. این مقدمه‌ای است که پیش از وی، فارابی و خواجه نصیر آن را به اندازه کافی شرح و بسط داده بودند. عبارت ملا صدرا در آنجا چنین است:

«انسان در گذران زندگی دنیا، نیازمند یاری و همکاری هم‌نوعان خویش است. بنابراین، اگر فردی انسانی از سایر هم‌نوعان و نیز حیوانات جدا گردد و در صحنه هستی به‌تنهایی با مسائل طبیعی روبرو گردد، به‌سرعت نابود خواهد شد یا زندگانی سختی پیدا خواهد نمود؛ زیرا برای بقای زندگی خویش به اموری بیش از آنچه در طبیعت یافت می‌شود - برای نمونه به‌منظور تغذیه و پوشاندن خویش - نیازمند است؛ چرا که غذاهای طبیعی برای تغذیه انسان مناسب نیستند و لباسهای طبیعی نیز مناسب انسان نیستند؛ مگر بعد از آنکه توسط انسانها در آنها تغییراتی داده شود. لذا انسان برای گذران زندگی، نیازمند آموختن فنونی برای تغییر طبیعت می‌باشد. از سوی دیگر، یک انسان نمی‌تواند تمامی صناعات مورد نیاز را بدون یاری و همکاری دسته‌جمعی به‌عهده گیرد. لذا باید در زندگی دسته‌جمعی «تقسیم کار» صورت گیرد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۹ - ۷۸).

تا اینجا ملا صدرا، نه تنها مطلب تازه‌ای را ارائه نمی‌دهد، بلکه دیدگاهش خلاصه‌شده‌ی مطلبی است که پیش از وی توسط فارابی و خواجه نصیر به‌طور مشروح بیان شده بود.

در ادامه، ملا صدرا همان مقدماتی را که پیش از این خواجه نصیر شرح و بسط داده بود به «اختصار» می‌آورد؛ یعنی اینکه انسان به حکم سرشت خویش خودخواه و سلطه‌گر است و اینکه خودخواهی انسان ناپسندیده‌گرانه است و اینکه صرف زنده‌بودن انسان نیازمند اصول عدالت اجتماعی است و دیگر اینکه اجرای اصول عدالت اجتماعی در گرو تأسیس حکومت و قدرت سیاسی می‌باشد. ملا صدرا نتیجه می‌گیرد که باید حکومت و سیاستی باشد که عدالت را میان افراد جامعه برقرار سازد. عبارت وی در «الشواهد الربوبیه» چنین است: «انسان موجودی است که حب تفرد و خودخواهی و غلبه بر دیگران بر وی غالب گشته است؛ هر چند خودخواهی و حب غلبه، منجر به هلاکت و نابودی دیگران گردد. پس اگر امر حیات و زندگانی در افراد بشر، مهمل گذاشته شود و سیاست عادلانه و حکومت آمرانه و زاجرانه‌ای ما بین آنان در مورد تقسیمات اراضی و اماکن و اموال و تخصیص دادن هر قسمتی از آنها به شخص خاصی طبق حقوق و قوانین موضوعه وجود نداشته باشد، هر آینه امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می‌گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می‌کشد و این مسأله، آنان را از سیر و سلوک و عبودیت پروردگار منحرف می‌سازد» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵: ۴۹۴).

همچنان‌که ملاحظه می‌گردد، این بخش از دیدگاه ملا صدرا نیز خلاصه‌ای است از آنچه پیش از وی، خواجه نصیر به‌طور گسترده‌تری بیان کرده بود.

در عین حال، به‌رغم مسیری که خواجه نصیر پیموده است، هنگامی که نوبت به بیان اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی می‌رسد، ملا صدرا همچون فارابی به مجموعه احکام فقهی که خالی از اصول مستقل عدالت اجتماعی هستند، توسل می‌جوید. ادامه کلام ملا صدرا در «الشواهد الربوبیه» چنین است: «بنابراین، به ناچار باید فردی به نام واضع شریعت در میان افراد بشر باشد تا که قوانین ... را بدان‌گونه که در کتب فقه بیان گردیده است به آنان تعلیم دهد» (همان: ۴۹۵).

از این‌رو، به‌نظر می‌رسد که به باور ملا صدرا، عدالت اجتماعی، دارای اصولی مستقل نیست که بر احکام فرعی فقهی و به‌عنوان یک «قاعده فقهی»، حاکم باشد؛ بلکه عدالت

اجتماعی، ارزشی اخلاقی است که در مجموعه احکام فقهی و به‌طور غیر مصرح «تنیده شده» است.

بدین ترتیب، بحث ملا صدرا در خصوص مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی، در آغاز، تکرار خلاصه‌شده‌ای از دیدگاه خواجه نصیر است؛ هر چند به‌گونه‌ای صریح‌تر از وی می‌باشد و در پایان، پیروی از دیدگاه فارابی به‌شمار می‌آید. وی بحثش را در این زمینه، فیلسوفانه آغاز می‌کند و به‌رغم شروعی فیلسوفانه، آن را فقیهانه پایان می‌دهد؛ برخلاف خواجه نصیر که هم تعهد خود به شریعت را نشان می‌دهد و هم ورود و خروج وی به بحث حاضر، فیلسوفانه، منسجم و کامل می‌باشد.

دیدگاه عمومی فقهی

به‌نظر می‌رسد که فقه جاری، به‌رغم تحول و تکامل چشمگیری که در طول سده‌های گوناگون داشته است، هنوز خود را با مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته‌جمعی به‌صورت مستقیم و صریح روبرو ندیده است. در رویکرد فقهی در سازماندهی زندگی اجتماعی و فردی، به‌جای توسل به اصول عدالت اجتماعی، از «اطاعت از مجموعه قوانین فقهی» که بدون وابستگی صریح و نظام‌مند به اصول مدون عدالت تعیین می‌شوند، سخن گفته شده است. طرح فقه برای سازماندهی امور جامعه اسلامی، بهره‌گیری از قواعد فقهی موجود، در کنار ادله تفصیلی مبتنی بر کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌باشد و نه توسل به اصول کلی عدالت. از دیدگاه فقهی، نه‌تنها قاعده و اصلی که مربوط به عدالت بوده و حاکم و مقدم بر سایر احکام و قواعد شناخته‌شده تلقی گردد، وجود ندارد، بلکه با توجه به غنای فقه جاری برای پاسخگویی تفصیلی و جزئی به هر پرسشی، از اساس، نیازی به نظریه‌پردازی و کشف یا ساخت چنین قاعده یا اصلی احساس نمی‌شود.^{۲۷} در کنار ادله شرعی تفصیلی، قواعد فقهی شناخته‌شده‌ای در دسترس می‌باشد که تکلیف هر پرسش از «درستی» و «نادرستی» کارها و نیز «خوبی» و «بدی» وضعیت‌ها را روشن می‌نماید.

علت اینکه رویکرد فقهی جاری، خود را مواجه با پرسش در دست بررسی نمی‌بیند، این است که نقطه آغازین تحقیق فقهی به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت با نقطه آغازین فلسفه سیاسی تعیین شده است. در فقه، این‌طور بحث می‌شود که پس از ایمان به خداوند

متعال و شریعت اسلام، انسان در خواهد یافت که به مقتضای بندگی اش در درگاه ربوبی، باید از دستورات و احکام آن حضرت، اطاعت نماید. از این رو، انسان در تمامی صحنه‌های زندگی فردی و اجتماعی خویش باید رفتارش را با احکام و خواست الهی منطبق نماید. بدین منظور، انسان باید با مجموعه احکام و دستورات الهی آشنا شود تا بتواند در عمل، آنها را به کار بندد و از آنجا که مجموعه احکام الهی و دستورات حضرت احدیت، واضح و روشن نیست، ضروری است که علمی با تمسک به ادله شرعی، در هر مورد، حکم و خواست الهی را تعیین نماید. بدین طریق است که «علم فقه الاحکام» یا به اختصار «علم فقه» در جامعه اسلامی ظهور می‌نماید. علم فقه، وظیفه عملی فرد مسلمان در برابر شریعت اسلامی را در هر کاری، خواه فردی و خواه اجتماعی، به طور استدلالی بیان می‌کند (الصدر، ۱۹۷۸م: ۱، ۳۶-۳۵).

بنا بر رویکرد فقهی، خداوند متعال از راه وضع و ابلاغ مجموعه احکام فقهی در صدد سازماندهی و جهت‌دادن زندگی انسان، اعم از فردی و اجتماعی می‌باشد. در این رویکرد، نقطه و هدف خاصی که در زندگی دنیا باید به کمک مجموعه احکام فقهی بدان رسید ترسیم نمی‌شود. به جای آن، به مجموعه احکام فقهی منبعث از علم و حکمت الهی و اطاعت از آنها مایه «خیر و صلاح» بشر معرفی می‌شود؛ بدون اینکه مصادیق خیر و صلاح بشر به گونه‌ای «طبقه‌بندی شده» و «تعیین‌کننده» روشن شود. از دیدگاه فقهی، «از آنجا که خداوند متعال، دانای به تمامی خیرها و شرهایی است که به زندگی انسان در تمامی صحنه‌ها ربط پیدا می‌کند، از روی لطف و رحمتش برای انسان، بهترین قوانینی را که مطابق آن خیرها و شرها است وضع می‌نماید... و بدین ترتیب، هر عملی که فرض شود، دارای یک قانون الهی می‌باشد» (همان: ۲، ۱۳ و ۱۷). اما اینکه هدف و خطوط کلی دستورات و قوانین الهی چیست، رویکرد فقهی، آن را سر بسته رها می‌کند. از این رو، رویکرد فقهی در گامهایی که برای تعیین مجموعه قوانین اجتماعی و فردی طی می‌کند از اساس با پرسش ضرورت توسل به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی اجتماعی انسان روبرو نمی‌شود.

بدین ترتیب، از دیدگاه فقهی، پاسخ تلویحی به پرسش «آیا برای سازماندهی زندگی اجتماعی انسان، نیازی به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی وجود دارد؟»، همچون فارابی، «منفی» می‌باشد. از منظر فقه، ضرورتی ندارد که برای سازماندهی زندگی افراد

در جامعه اسلامی به اصول و قواعد عدالت تمسک شود؛ بلکه به جای آن، می توان برای اداره جامعه اسلامی از مجموعه ای تفصیلی از احکام فقهی که بدون همراهی اصول مستقل و بدون عدالت اجتماعی کشف و استخراج شده اند، بهره جست.

البته نباید بی توجهی فقه سیاسی جاری به مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی و یا «قاعده عدالت» را با غیر عادلانه بودن احکام فقهی، یکی تلقی نمود. آنچه مورد ادعای این مقاله است، محدود به این می شود که بر خلاف رویکرد فلسفه سیاسی که پرسش های «بزرگ» و «کلیدی» (از جمله عدالت و اصول آن) درباره زندگی دسته جمعی و حیات سیاسی جامعه را به طور مستقیم مطرح نموده و به آنها پاسخ می گوید، فقه سیاسی جاری به دنبال طرح و پاسخگویی به پرسش های بزرگ و کلیدی مربوط به جامعه و سیاست نمی باشد. به جای آن، فقه سیاسی جاری، مسائل مورد نیاز یک جامعه اسلامی را به طور جزئی و تفصیلی مورد بررسی قرار می دهد؛ به گونه ای که تضمینی برای قرارگرفتن تمامی احکام فقهی در جهتی واحد و برای دسترسی به نتایجی از پیش تعریف شده و قابل فهم به دست نمی دهد، حال آنکه در فلسفه سیاسی، پرسش های بزرگ و کلیدی سیاست، مورد بحث و تجزیه و تحلیل واقع می شود و پیامدهای نهادی پاسخ های به دست داده شده نیز استنتاج شده، ساختار معینی برای حکومت تعیین می شود. گفتمان عدالت اجتماعی، یکی از رویکردهای فلسفه سیاسی است که جهت گیری معینی را در جامعه و سیاست ایجاد می کند که وابسته به «مصلحت سنجی» های موردی و تغییر یابنده نمی گردد.

نتیجه گیری

مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته جمعی انسان در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی (شیعی) با موضع گیریهای مختلفی روبرو شده است. در رویکرد عمومی فقهی، شیوه ورود و خروج در بحث به گونه ای است که مسأله یاد شده به طور صریح مطرح نمی گردد و حتی در صورت روبرو نمودن فقه سیاسی جاری با مسأله نیاز به عدالت اجتماعی، پاسخی منفی دریافت خواهیم نمود. در نسخه فقه سیاسی جاری به جای سازماندهی روابط اجتماعی انسانها بر طبق اصول عدالت اجتماعی از طرح مجموعه ای تفصیلی از احکام فقهی که جای اصول عدالت اجتماعی در میان آنها خالی است، سخن به میان می آورد. معلم ثانی؛ ابو نصر محمد

فارابی نیز به‌رغم ورود و خروج فیلسوفانه به مسأله در دست بررسی، همان رویکرد عمومی فقهی را مطرح می‌کند؛ با این تفاوت که فارابی، نام مجموعه احکام فقهی را که خالی از اصول عدالت اجتماعی هستند «خشوع» می‌نامد و آن را بر قله ارزشهای اجتماعی می‌نشانند.

با اینکه در بیانات حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام مسأله نیاز به مفهوم و اصول عدالت اجتماعی پاسخی مثبت می‌یابد، آن حضرت با طرح مسأله در دست بررسی و پاسخگویی کامل به آن، دست به ابتکاری نظری در تاریخ اندیشه سیاسی بشری می‌زند. اما این نگرش، تنها در نظریه‌پردازی حکیم الهی؛ خواجه نصیرالدین طوسی، در صحنه نظریه‌پردازی سیاسی آشکار می‌شود. خواجه نصیر، ضمن نشان دادن تعهد خود به شریعت، با حرکت در مسیر ابتکاری تأسیس شده توسط حضرت علی علیه السلام، در نظریه سیاسی خویش جایگاهی کلیدی برای اصول عدالت اجتماعی ترسیم می‌کند.

حکیم صدرالمآلهین شیرازی، در این زمینه، موضعی غیر ابتکاری و بینابینی را اتخاذ می‌نماید. وی به رغم ورود فیلسوفانه و طرح صریح مسأله نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی و پاسخ مثبت به آن، خروجی فقیهانه را انتخاب می‌کند و از شرح و بسط اصول عدالت اجتماعی باز می‌ماند.

به‌منظور پرورش گفتمان عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی معاصر، به‌گونه‌ای که ضمن برخورداری از «اصالت اسلامی (شیعی)»، پاسخگوی پرسش‌های مطرح در فلسفه سیاسی در قرن بیست و یکم میلادی باشد، بهترین «نقطه آغاز» بازگشت به مواضع حضرت علی علیه السلام است؛ چنانکه دومین میراث اسلامی (شیعی) در این زمینه، نظریه سیاسی خواجه نصیر است که در قرن هفتم هجری در مسیر بیانات امام علی علیه السلام گام برداشته است. البته در این راه، لازم است فراتر از آنچه خواجه نصیر به آن پرداخته است، با بهره‌گیری از «تأسیس نظریه اصیل علوی» و نیز «شرح نوآورانه خواجهی» در خصوص عدالت اجتماعی، خود را با پرسش‌های مبسوط و گسترده در خصوص اصول عدالت، جایگاه عدالت و پیامدهای نهادی اصول عدالت روبرو نمود و به موازات انتشار کتب تفصیلی درباره عدالت اجتماعی در غرب، به شرح و بسط نظریه عدالت همت گمارد. بسنده کردن به اینکه «عدالت، فضیلتی مهم است» و ارائه تعاریفی نیم‌خطی از عدالت، همچون «اعطاء کل ذی حق حقه» و یا «وضع الشئ فی موضعه»، نه تنها نیاز

دانش پژوهان به آشنایی با نظریه اصیل شیعی درباره عدالت اجتماعی را برآورده نمی‌نماید، بلکه ناسپاسی به مواضع اجتماعی شیعه که متأثر از دیدگاه‌های حضرت علی علیه السلام است، به‌شمار خواهد آمد.

یادداشت‌ها

۱. distributive justice.
۲. protective justice.
۳. retributive justice.
۴. equal distribution.
۵. distribution according to deserts.
۶. distribution according to rights.
۷. distribution according to basic needs.

۸. ر.ک: حاجی حیدر، «نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۸۷ ب.

۹. برای آشنایی با اینکه در تاریخ اندیشه سیاسی، تنها در سده‌های اخیر بوده که عنصر نیاز به رفاه اساسی وارد نظریه‌پردازی درباره عدالت و حقوق شهروندان شده است - به عنوان نمونه - رجوع کنید به دو اثر زیر:

David D. Raphael, *Concepts of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۱); Elizabeth J. Perry, *Chinese Conceptions of «Rights»: From Mencius to Mao – and Now, Perspectives on Politics*, Vol. ۶, No. ۱ (Mar, ۲۰۰۸).

۱۰. organic whole.
۱۱. collectivism.
۱۲. individualism.

۱۳. هر چند فارابی در کتاب «فصول منتزعه» اقدام به تعریف عدالت می‌نماید، لکن آن را به اهداف و اغراض تشکیل جامعه و دولت پیوند نمی‌دهد و حتی از اظهار نظر صریح در این خصوص که دولت وظیفه دارد به‌موجب اصول عدالت اجتماعی، نیازهای اساسی زمین‌گیران را تأمین کند نیز خودداری می‌کند. به عبارات زیر از فارابی توجه فرمایید:

«عدالت در درجه نخست عبارت است از تقسیم خیراتی که میان افراد جامعه، مشترک است میان تمامی آنها. در درجه بعدی، عدالت، عبارت است از حفظ و حراست از آنچه میان آنها تقسیم شده است. خیرات مشترک نیز عبارتند از: سلامت، دارایی، احترام، منزلت‌های اجتماعی و دیگر خیراتی که ممکن است افراد جامعه در آنها با یکدیگر شریک باشند؛ چه اینکه هر یک از افراد جامعه، سهمی از خیرات یادشده به‌تناسب لیاقت خویش دارند که کمتر از آن و زیاده‌تر از آن، جور است؛ کمتر از آن، جور بر خود فرد است و بیشتر از آن، جور بر سایر افراد جامعه است... پس هنگامی که خیرات یادشده، تقسیم و تثبیت گردید، شایسته است که سهم هر کس، مورد محافظت واقع گردد، به‌این‌گونه که یا از دست وی خارج نگردد و یا اینکه با شرایطی از دست وی خارج گردد که نه به وی و نه به سایر افراد جامعه زیانی وارد نگردد و سهم هر کس از خیرات یادشده که از دست وی خارج می‌شود یا با اختیار خود وی است؛ مانند خرید و فروش، هدیه‌دادن و قرض‌دادن و یا بدون اختیار و خواست وی است. مانند دزدی و غصب و

شایسته است ... که هر آنچه از دست کسی خارج می‌شود، خواه به خواست وی و خواه بدون خواست وی، خیری که مساوی با آن است به وی بازگردانده شود... و شایسته است مجازاتها مساوی با شر و جوری که مرتکب می‌شود، تعیین گردد... و گاهی عدالت، معنای عام‌تری از آنچه گفته شد دارد و آن، عبارت است از انجام هر کار با فضیلتی که مربوط به رابطه انسان با سایرین باشد. بنابراین، عدالت در تقسیم و عدالت در حراست از سهم افراد، نوعی از عدالت به معنای عام خواهد بود [تا اینجا، ترجمه نویسنده از متن عربی است و از اینجا به بعد از ترجمه ملکشاهی استفاده شده است]... . لوازم زندگی و برگ آرمانشهر همان دارایی‌های آماده برای گروه‌هایی است که سزاوار نیست آنان از راه پیشه، دارایی به دست آورند، آنان که چنینند در آرمانشهر، دارایی و لوازم زندگی نخست برای آنان آماده می‌شود. بنا بر عقیده همه سرپرستان شهر، گونه‌هایی از مردم شهرند که هدف نخست، کارها و تکاپوهای آنان برای به دست آوردن اموال و دارایی‌ها نیست؛ چون پیشوایان دین و دبیران و پزشکان و سرپرستان آنان؛ چه، این جماعت از بخش‌های بزرگ مردم شهرند و به دارایی و لوازم زندگی نیاز دارند. ولی بنا بر عقیده گروهی از سرپرستان شهر، گذشته از آنان، زمین‌گیران و کسانی که به دست آوردن دارایی‌ها برای آنان نیکو نخواهد بود، به آنان افزوده می‌شوند... . برخی از سرپرستان شهر، عقیده دارند که می‌بایست برای شهر دو گونه دارایی و ساز و برگ زندگی برقرار سازند: یکی لوازم زندگی و ساز و برگ برای آنان که انگیزه اصلی تکاپو و تلاشها و کنش‌های آنان برای گردآوردن دارایی‌ها نیست و دیگر فراهم نمودن لوازم زندگی برای زمین‌گیران و همانند آنان (فارابی، ابونصر محمد، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی: ۶۱-۷).

۱۴. thought experiment.
۱۵. the state of nature.
۱۶. Thomas Hobbes.
۱۷. David Hume.
۱۸. John Rawls.
۱۹. circumstances of justice.

۲۰. از دیدگاه هیوم، زمینه‌های عدالت عبارتند از: ۱- «زندگی اجتماعی»؛ ۲- «خودخواهی طبیعی» انسان و ۳- «کمبود نسبی منابع طبیعی» برای پاسخگویی به خواسته‌های همگان. شرایط یادشده در مجموع، ضرورت توسل به اصول عدالت اجتماعی برای توزیع مناسب منابع طبیعی میان انسانها را ایجاب می‌کند (Hume, ۱۹۷۵: ۱۴۲-۵). از این رو، در صورتی که انسانها به‌طور انفرادی زندگی نمایند، اصول عدالت مطرح نخواهد شد. همچنین، اگر انسانها به‌طور سرشتی اهل «ایثار» و «قتاعت» می‌بودند، نیازی به تعیین سهم هر کس از مواهب زندگی اجتماعی نمی‌بود؛ چه اینکه در این صورت، تنازعی میان آنها بر سر تقسیم مایحتاج‌شان پیش نمی‌آمد تا نیاز باشد بر طبق اصول عدالت، این کار صورت گیرد و بالأخره، چنانچه منابع طبیعی به‌وفور در روی زمین یافت می‌شد، هر کس می‌توانست خودخواهی طبیعی خویش را ارضاع نماید که در این صورت، باز هم نیازی به تعیین سهم هر کس از آن منابع احساس نمی‌شد. با بهره‌گیری از ایده هیوم و بسط آن، رالز، زمینه‌های عدالت را در موارد زیر بیان می‌کند: ۱- زندگی اجتماعی؛ ۲- سودجویی نابسندگرا نه انسانها؛ ۳- ناسازگاری منافع انسانها؛ ۴- اختلاف انسانها در عقاید و

ارزشهای اجتماعی و ۵- کمبود نسبی منابع طبیعی (Rawls, ۱۹۹۹: ۱۰۹-۱۰).

۲۱. Karl Marx.

۲۲. feminists.

۲۲. lexical order.

۲۴. فیلسوف برجسته معاصر؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبایی رحمته الله علیه (۱۳۶۰ - ۱۲۸۱ ه. ش.)، نیز نظریه پردازی سیاسی خویش را در مسیر نظریه پردازي حضرت علی علیه السلام و خواجه نصیرالدین طوسی و با شرح و بسط بیشتری، قرار داده است. لکن از آنجا که نظریه ایشان درباره مسأله در دست بررسی، شبیه فرمایش امام علی علیه السلام و خواجه نصیرالدین طوسی است و طرح مستقل آن، نوشته حاضر را بیش از اندازه طولانی می نماید، از طرح و شرح نظریه ایشان صرف نظر می کنیم.

۲۵. theological philosophy.

۲۶. first philosophy.

۲۷. به عنوان نمونه، سیدمحمد موسوی بجنوردی شماری از قواعد فقهی را در پایان قرن بیستم میلادی برشمرده است؛ بدون آنکه اثری از اصل یا قاعده عدالت در میان آنها یافت شود.

منابع و مأخذ

۱. حاجی حیدر، حمید «نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی: مروری بر دیدگاه های جاری در فلسفه سیاسی»، حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۷ (الف).
۲. ----- «نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی: نظریه پردازي در فلسفه سیاسی اسلامی»، حکومت اسلامی سال سیزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۷ (ب).
۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و مقدمه مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۷۳.
۴. فارابی، ابو نصر محمد، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۲، ۱۴۰۱ق.
۵. -----، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۳، ۱۳۷۹.
۶. -----، فصول متزعه، ترجمه و شرح، حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چ ۲، ۱۳۸۸.
۷. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۸. موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

منابع انگلیسی

٩. Clement, Grace (١٩٩٨) **Care, Autonomy, and Justice: Feminism and The Ethic of Care**. Oxford: Westview Press.
١٠. Dworkin, Ronald (١٩٨٣) 'Comment of Narveson: In Defense of Equality', **Social Philosophy and Policy**. Vol. ١. Issue ١ (Autumn).
١١. Hartsock, Nancy C. M. (١٩٨٣) **Money, Sex, and Power**. Boston: Northeastern University Press.
١٢. Hume, David (١٩٧٥) **Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals**. Selby-Bigge, L. A. (ed.). ٣rd edition. Oxford: Clarendon Press.
١٣. Lukes, Steven (١٩٨٥) **Marxism and Morality**. Oxford: Oxford University Press.
١٤. Marx, Karl and Engels, Friedrich (١٩٦٨) **Selected Works in one volume**. New York: International Publishers.
١٥. Miller, David (١٩٧٦) **Social Justice**. Oxford: Oxford University Press.
١٦. Perry, Elizabeth J. (٢٠٠٨) 'Chinese Conceptions of "Rights": From Mencius to Mao – and Now', **Perspectives on Politics**. Vol. ٦. No. ١ (March).
١٧. Raphael, David D. (٢٠٠١) **Concepts of Justice**. Oxford: Oxford University Press.
١٨. Rawls, John (١٩٩٩) **A Theory of Justice**. ٢nd edition. Oxford: Oxford University Press.

منابع عربی

١٩. الرضى، نهج البلاغة، تصحيح صبحى صالح، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٩٦٧م.
٢٠. الصدر، سيد محمد باقر، دروس فى علم الاصول (٣ جلدی)، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٩٧٨م.
٢١. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة (٩ جلدی)، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ٣، ١٩٨١م.