

عدالت اقتصادی و موضوع برابری در اندیشه‌های سیدمحمدباقر صدر (عدالت صدري)*

ابوالفضل پاسبانی صومعه**

چکیده:

عمده‌ترین دلیل انتخاب این موضوع در اندیشه اقتصادی شهید صدر عبارت است از اینکه: با توجه به زندگی انسان در اجتماع، و برای اداره معقول و منطقی اجتماع بر اساس عدالت نیاز به مطالعات عمیق در این زمینه است. در این مقاله، سعی می‌شود تا مبنای عدالت اقتصادی را از منظر «سیدمحمدباقر صدر» بررسی نموده تا بتوانیم در مرحله اول با پی بردن به جوانب کلی مسئله مورد نظر، به مطالعه‌ای مقدماتی در باره عدالت صدري، روابط بین اجزاء و کارکرد آن را بررسی نموده، تبیین نمائیم که نظریه عدالت صدري به نیازهای علمی و عملی در حوزه اقتصاد پاسخگو می‌باشد.

صدر برای تبیین تئوری عدالت اقتصادی، لازم می‌داند، ابتدا چيستی اقتصاد اسلامی را مشخص نموده، آنگاه به عوامل پیدایش محرومیت و فقر بپردازد که در این میان با تفسیری جدید از آزادی‌های مثبت و منفی (آزادی صوری و آزادی ذاتی)، اصلی‌ترین پایه ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی را عدالت اجتماعی، می‌داند. او که هدف نظریه عدالت خود را مواجهه با فقر و رفع آن می‌داند، در تبیین اصل عدالت اجتماعی، دوشاخه همکاری عمومی (تکافل عام) و توازن اجتماعی را مطرح نموده و با گسترش مفهوم عدالت علاوه بر حوزه توزیع، گستره تولید را نیز در بر گرفته و نقش دولت در آن را تبیین می‌کند.

ایشان در تبیین نظریه عدالت اقتصادی اسلامی با طرح مفاهیمی همچون «عدالت در منابع»، «عدالت در فرصت‌ها»، «تأکید بر تأمین حداقل معیشت»، «برابری در مقابل قانون»، «رفاه نسبی» و «محدودیت در سقف ثروت و مصرف» و ارائه متغیر کانونی ذو ابعاد، نسبت و ربط تئوری عدالت اسلامی را با مفهوم مساوات و برابری تعیین می‌کند.

* ساختار اصلی مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه نویسنده با موضوع بررسی تطبیقی در مبنای نظری تئوری عدالت اقتصادی با تأکید بر نظریات جان رالز، آمارتیا سن و سیدمحمدباقر صدر است که با راهنمایی و مشاوره اساتید دکتر محمد حسین تمدن جهومی و دکتر یدالله دادگر در سال ۱۳۸۲ انجام شده است.

** دانشجوی مقطع دکتری دانشکده اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی

کاوش در مفهوم عدالت مشخص می‌کند که این موضوع مورد بحث تمامی مکاتب بوده است.^۱ بررسی تعاریف و تئوری‌ها از دیدگاه متفکران و مکاتب گوناگون می‌تواند شاخص‌های عدالت و متغیر کانونی^۲ موردنظر در هر تئوری را نمایان نموده و امکان برداشتی سازگار یا ناسازگار از عدالت با کارایی و آزادی را فراهم نماید و شکاف‌های اصلی تئوریک در این مطالعات را تعیین کرده و زمینه اقتباس را برای ارائه نظریه متکامل‌تر فراهم آورد. همچنین با توجه به زندگی انسان در اجتماع و برای اداره معقول و منطقی اجتماع بر اساس عدالت نیاز به مطالعات عمیق در این زمینه مشاهده می‌شود.

در این راستا این مقاله سعی دارد تا مبانی عدالت اقتصادی را از نظر «سیدمحمدباقر صدر» بررسی نموده تا در مرحله اول با پی بردن به جوانب کلی مسئله مورد نظر با عنایت به تعریفی که آمارتیا سن از متغیر کانونی دارد، به مطالعه‌ای مقدماتی درباره «عدالت صدی» و روابط بین اجزاء و کارکردهای آن و متغیر کانونی موردنظر وی بپردازد.

هرچند که وقتی عدالت، مورد مذاقه استدلالی قرار می‌گیرد به دشواری‌ها و پیچیدگی‌های فراوان برمی‌خورد و سؤالاتی را به وجود می‌آورد. مثلاً اینکه آیا تعریفی از عدالت را می‌توان یافت که مصادیق گسترده‌ای چون اخلاق، عدالت اقتصادی، قضایی جزایی و عدالت در مناسبات بین‌المللی، روابط خانوادگی و در الهیات را فرا گیرد؟ آیا در طول تاریخ فرهنگ بشری مفهوم عدالت تحول یافته است یا اینکه تنها مصادیق آن دگرگون شده‌اند؟ یعنی آیا عدالت مفهومی تاریخمند است؟ آیا عواملی چون مکان، زمان، فرهنگ شیوه روانی و دیگر چیزها بر مفهوم عدالت اثر دارد؟ چه آثاری؟ همچنین آیا عدالت اجتماعی به معنای مدرن آن مورد پسند و پذیرش دین قرار می‌گیرد؟ آیا عدالت امکان دارد؟ و اساساً ربط و نسبت عدالت با مساوات (برابری) چیست؟ عدالت از مقوله امور واقع^۳ است یا از مقوله امور ارزش^۴؟ ارزش عدالت به خاطر خودش است؟ یا انسان عدالت را با ارزش می‌داند؟ (به عبارت دیگر ارزش عدالت ذاتی است و یا غیری یعنی ارزش ابزاری دارد یا ارزش هدفی؟) عدالت قید و شرط دارد یا مطلق است؟ عدالت یک مفهوم است با مصادیق گوناگون و یا چند مفهوم؟ که در زمینه‌های مختلف معانی مختلف داشته و هیچ ارتباطی هم با یکدیگر ندارند؟ و بالاخره چه زمانی یک رأی راجع به عدالت «نظریه عدالت» محسوب می‌شود و چگونه تئوری‌های عدالت بر یکدیگر رجحان

می‌یابند؟ چرا در عین حال عدالت رقابلی دارد؟ موانع تحقق عدالت در صورت ممکن بودن عدالت، کدامند؟ و

مسائل^۵ و پرسش‌های^۶ فوق‌الذکر موارد مهمی هستند که آراء و نظریات عموم مکاتب و متفکران تاریخ بشری سعی در تشریح و تبیین آنها داشته‌اند که در این میان سید محمدباقر صدر نیز تلاشی در خور، برای تبیین تئوری عدالت اقتصادی اسلام داشته است که این مقاله سعی دارد تا به ترتیب عمده‌ترین رؤس کلی نظریه عدالت مختار ایشان که برگرفته از بهترین کتب تألیفی ایشان می‌باشد (اقتصادنا و فلسفتنا به کمک روش‌های جدید به استخراج ابعادی از اقتصاد اسلامی و عناصری از مبانی فقهی آن مبادرت نموده‌اند^۷) را تبیین نماید.

۲- چیستی اقتصاد اسلامی

اقتصاد اسلامی رشته‌ای کاملاً جوان می‌باشد زیرا با وجودی که منشأ نظری آن از صدر اسلام و در قالب آیات و روایات وجود داشته، اما جز در دوران محدود صدر اسلام حرکت جامع، معنی‌دار و مؤثری از ناحیه متفکران برای احیای آن و استخراج اصول و قوانین مربوط به آن صورت نگرفته است. هرچند که تنظیم نوشته‌های جدید در اقتصاد اسلامی به نوعی از نیمه دوم قرن ۲۰ میلادی آغاز گردیده است و آغازگر آن نیز شهید صدر بوده است.^۸

وی با طرح سؤال «آیا در اسلام مکتب اقتصادی وجود دارد؟» و پاسخ به آن «آری اسلام حاوی مکتب اقتصادی است»^۹ می‌گوید، مکتب اقتصادی عهده‌دار ایجاد روشی است که حیات اقتصادی را بر اساس عدالت تنظیم نماید، در صورتی که علم اقتصاد عهده‌دار ایجاد هیچگونه روشی نیست.^{۱۰} یعنی مکتب بر اساس برداشتی که از عدالت دارد روش را در تنظیم زندگی پدید می‌آورد. در حالی که علم نتایج و آثار این را، به هنگام تطبیق آن در جامعه بررسی و دنبال می‌نماید.^{۱۱} او معتقد است که هر مکتب اقتصادی برداشت‌ها و تصورات کلی ویژه خود را از عدالت دارد، و هر روشی از روش‌های زندگی اقتصادی را بر اساس مقدار تجلی عدالت در آن و مطابق با دیدگاه او از عدالت ارزیابی می‌نماید.^{۱۲} لذا مکتب اقتصادی از پایه و اساسی صحبت می‌کند که می‌بایست جریان امور به موجب آن تنظیم شود، مثلاً با بینش خاصی که از عدالت دارد چنین بررسی می‌کند

که آیا صلاح می‌باشد اصل آزادی اقتصادی، اساس تنظیم دستمزدها قرار گیرد؟^{۱۳} وی با تفکیک علم اقتصاد از مکتب اقتصادی مقصود خویش از اقتصاد اسلامی را اینگونه شرح می‌دهد: مقصود ما از اقتصاد اسلامی، سیستم اقتصادی است که در این سیستم، روشی که اسلام در تنظیم حیات اقتصادی دارد، مجسم می‌گردد. او سیستم اقتصادی اسلام را دارای یک پایگاه فکری می‌داند که این پایگاه حاوی^{۱۴}، اندیشه‌های اخلاقی اسلامی و اندیشه‌های علمی اقتصادی یا تاریخی بوده که به مسائل اقتصاد سیاسی و یا تجزیه و تحلیل تاریخ جوامع بشری ارتباط پیدا می‌کند.^{۱۵} یعنی با ارائه مکتب اقتصادی زمینه‌های اولیه و بسترهای کافی برای طراحی نظام اقتصادی اسلام (به صورت سیستم) را فراهم آورده است چرا که قبل از طرح اقتصاد اسلامی به صورت یک مکتب، عقاید اقتصادی اسلام بیشتر به مجموعه‌ای از احکام مالی و روابط مربوط بین صاحبان اموال و دارایی‌ها و حرفه‌ها و مجموعه‌ای از قراردادهای مدون در فقه، اطلاق می‌شد.

لذا با ایجاد و اکتشاف نوعی پیوند منطقی بین این عناصر یکی از اولین قدم‌های جدی در نظام‌سازی اقتصاد اسلامی به وسیله شهید صدر برداشته شد.^{۱۶} او فلسفه اقتصاد اسلامی را در کادر دید همه جانبه اسلام به حیات اقتصادی و تاریخ انسان بیان می‌کند و مطرح می‌نماید که حکمتی که به عنوان هدف در ماورای همه احکام قرار دارد به طور کلی به دست نمی‌آید مگر آنکه همگی احکام اسلامی در متن زندگی پیاده شوند (به خاطر تجزیه ناپذیری احکام اسلام) هرچند که در واقع هر حکمی صرفنظر از اجرا یا عدم اجرای حکم دیگر لازم‌الاجرا می‌باشد.^{۱۷}

بدینسان یک شیء محسوسی را در ضمن شکل عمومی‌ای که از مجموعه اشیاء تشکیل یافته، درک می‌کنیم و این مسلم است که تصور یک شیء در ضمن شکل عمومی‌آن، با تصور آن در خارج از آن شکل، یا در ضمن شکل دیگر، اختلاف دارد.^{۱۸} در ضمن او با طرح اهداف و اصول معینی همچون عدالت اجتماعی، مالکیت مختلط و آزادی محدود در اقتصاد اسلامی، «مکتب اقتصادی» را عبارت از روشی می‌داند که در پی تعیین هدفهای کلی سیاست اقتصادی^{۱۹} و شیوه حل مسائل اقتصادی و علمی که در هر جا به نحوی از آن پیروی می‌شود دانسته و «علم اقتصاد» را دانشی که پدیده‌های اقتصادی را تفسیر و روابط آنها را با یکدیگر تعیین می‌نماید^{۲۰}، تعریف می‌کند.

او با اشتباه خواندن تفکیک علم اقتصاد و مکتب اقتصادی به اعتبار اختلاف قلمرو^{۲۱}

می‌گوید علم و مکتب نه از جهت موضوع و قلمرو، بلکه از حیث روش و هدف مطالعه با یکدیگر تفاوت دارند.^{۲۲} او معتقد است مکتب اقتصادی در اینجا، به هر قاعده‌ی اساسی اقتصادی که با ایده‌ی عدالت اجتماعی ارتباط یابد اطلاق می‌گردد. از این رو مفهوم عدالت حدفاصل مکتب و علم و به منزله‌ی شاخصی است که افکار مکتبی را از نظریات علمی جدا می‌کند.

مفهوم عدالت به خودی خود، جنبه‌ی علمی ندارد و با ابزار علمی قابل ملاحظه و آزمایش نیست، بلکه یک دریافت اخلاقی است مثلاً وقتی مالکیت خصوصی را از نظر عدالت اجتماعی مطالعه می‌کنیم، یا آن هنگام که خوبی و بدی بهره را که اساس کار بانک‌های امروزی است بررسی می‌نمائیم، از همان مقیاس‌های علمی که در اندازه‌گیری حرارت هوا به کار می‌رود استفاده نمی‌کنیم، زیرا اینها دو پدیده طبیعی حس شدنی و قابل تجربه علمی هستند. در صورتی که برای ارزیابی عدالت، آن را با ملاک‌های اخلاقی خارج از حدود قیاس مادی می‌سنجیم.

بنابراین مفهوم عدالت فی نفسه ایده‌ی علمی نیست از این رو وقتی موضوع را از جنبه‌ی عدالت خواهی بررسی کنیم، از چارچوب مطالعه علمی خارج می‌شویم. بحث از مالکیت خصوصی، آزادی اقتصادی، لغو بهره، یا ملی کردن ابزار تولید و ... که با مفهوم عدالت مرتبط‌اند جنبه مکتبی و بحث از قانون بازدهی نزولی، قانون عرضه و تقاضا، و قانون آهنگ دستمزدها که در آن موضوع بحث نیک و بد پدیده‌های اقتصادی نیست جنبه علمی دارد.^{۲۳}

ایشان نتیجه‌گیری می‌کند که هیچ‌کدام از قوانین علمی بر مبنای عدالت خواهی استوار نبوده و یگانه نقش این قوانین، جستن رابطه‌های عینی و تعلیل پدیده‌های گوناگون خارجی است. در صورتی که قواعد مکتبی، درست عکس قوانین علمی بوده و همیشه با صبغه عدالت در هم آمیخته است مثلاً مکتب توصیه می‌کند که ثروت‌های خویش را انفاق کنند و بر روی هم انباشته نسازند. البته نباید تصور کرد که چنین تفاوتی بین تحقیقات مکتبی و علمی ایجاد می‌کند که مطالعات مکتبی همیشه فاقد مشخصات مطالعه علمی باشد.^{۲۴} همچنین او تصریح می‌کند که در اسلام مباحثی در مورد آزادی و یا محدودیت بازار در مرزهای ایده عدالت جویی و یا نظارت دولت بر تولید، مطرح شده است.^{۲۵} وی وظیفه مکتب اقتصادی را ارائه راه‌حل‌هایی می‌داند که با مفاهیم عدالت خواهی

سازگار باشد. زیرا هر یک از این روابط اگر به طور عادلانه تنظیم شده باشد، حلال و در غیر این صورت حرام است.^{۲۶} آیت‌الله صدر ضمن اکتشافی دانستن اقتصاد اسلامی بهترین منبع مطالعه و استنتاج قواعد اساسی مکتب اقتصادی را احکام و مفاهیم می‌داند.

۳- عوامل اصلی پیدایش فقر و آزادی ذاتی و صوری

۱-۳- عوامل اصلی پیدایش محرومیت و فقر (نسبی و مطلق)

صدر معتقد است که در نظر اسلام فقیر کسی است که از چنان سطح زندگی که وضع عمومی جامعه و مملکت ایجاب می‌کند و برخوردار بودن از آن، برای تأمین حاجات ضروری و غیر ضروری میسر و مقدور است، برخوردار نباشد. به عبارت دیگر فقیر کسی است که زندگی اش با سطح زندگی ثروتمندان اختلاف زیادی داشته و در دو قطب مخالف یکدیگر قرار دارند و بی‌نیاز کسی است که در چنین وضعی نبوده و قدرت دارد تا احتیاجات ضروری و غیر ضروری خویش را به تناسب ثروت مملکت تأمین نماید. خواه آنکه سرمایه هنگفتی در دسترسش باشد یا نه.

در نتیجه مفهوم فقر آنطور که در نص آمده، ناهماهنگی در سطح زندگی همگانی است، نه عدم قدرت بر رفع احتیاجات اساسی به آسانی. لذا مفهومی منعطف و نسبی می‌باشد و نه مطلق و ثابت.^{۲۷} بنابراین دولت با ایجاد بخش عمومی و کنترل و نظارت بر بخش خصوصی از ابتدا باید کوشش نماید تا از پاشیده شدن بذرهای اختلاف و تناقض جلوگیری به عمل آورد.

البته سید محمد باقر صدر با قطعیت بیان می‌کند که نیازمندی و محرومیت و هرگونه فقر و سرگردانی، از تجویز مالکیت خصوصی ابزار تولید سرچشمه نگرفته است، بلکه از شکل خاص سرمایه‌داری مالکیت خصوصی ابزار تولید پدید آمده است، شکلی که به وسیله غارت و چپاول، ابزار تولید به مالکیت خصوصی درآورده شده است، همچنین افزایش فقر و بینوایی بدین خاطر بوده که جریانات افراطی سرمایه‌داری، در کنار مالکیت خصوصی، اصل مالکیت عمومی را مردود شمرده و باور ندارد که لازم است تصرف مالکین نسبت به اموالشان در دایره خاصی محدود باشد. اما اگر جامعه، مالکیت خصوصی ابزار تولید را تجویز کند و در کنار آن اصل مالکیت عمومی را نسبت به قسمت بزرگی از ابزار تولید مقرر بداند و ضمانت اجتماعی را تأمین کند و آزادی اقتصادی را به مصالح

عمومی محدود کند، طبیعتاً بدون آنکه ثروت در دست گروه اندکی از مردم تمرکز یابد، به گردش درمی آید و اگر جامعه به همه اینها عمل کند، و در اجرای آنها موفق شود، به طور قطع سایه فقر یا هرگونه پدیده‌ای از پدیده‌های نیازمندی و محرومیت که از طبیعت سیستم [افراطی] سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، به وجود نخواهد آمد.^{۲۸}

او با پذیرش تفاوت میان انسان‌ها و کار مردم، با پذیرش تفاوت لیاقت‌ها، نوع کار و میزان پیچیدگی مشاغل و با رد نظریه برخی سوسیالیست‌ها مبنی بر مواجهه یکسان با نیروی کار تصریح می‌کند که بالاخره رهبران جوامع سوسیالیستی دیدند^{۲۹} از نظر عملی محال است تا مساوات مطلق اجرا گردد و نوع کار دانشمندان و سیاسیون و نظامی‌ها در سطح کارهای ساده قرار گیرد. زیرا تساوی مطلق، خواه ناخواه رشد فکری را منجمد می‌سازد و حیات فنی و عقلی را تعطیل می‌کند و از آنجا که مزد هرکاری، خواه ساده و خواه خیلی پیچیده و مشکل تفاوتی نخواهد کرد، بیشتر افراد به طرف کارهای ساده روی می‌آورند.^{۳۰}

سیدمحمدباقر صدر نظریه مارکسیسم را که هرکس برحسب قدرتش کار کند و برحسب احتیاجش استفاده کند رد نموده و می‌پرسد چه کسی احتیاج را معین می‌کند؟ و در صورت تصادم احتیاجات مختلف آنها را سامان می‌دهد؟^{۳۱} همچنین او در تبیین و نقد جامعه سرمایه‌داری می‌گوید این جوامع برخلاف کمونیست‌ها بیشتر از منافع خوش‌شانس‌ها حمایت می‌کند همچنین او اضافه می‌کند که جامعه سرمایه‌داری مشحون از خودپرستی و خودخواهی و مفاهیم مادی است. به نظر او عموم کاپیتالیست‌ها از آنجا که قائل به این هستند که انسان نمی‌تواند سیستمی طراحی کند که کلیه مصالح بشری را مدنظر قرار دهد لذا سعی براین دارند که حداکثر آزادی و کمترین دخالت دولت وجود داشته باشد.

هرچند عده از کاپیتالیست‌ها می‌گویند: «انسان نمی‌تواند نظم اجتماعی را که همه مصالح اجتماعی وی را به عهده بگیرد و با ترکیب عمومی وی تنظیم شود، درک کند، زیرا انسان عاجزتر از آن است که همه شرایط و خصوصیات موقعیت اجتماعی و سرشت انسانی و آنچه در درون آن است را به طور صحیحی تجزیه و تحلیل کند.» اما او در مقابل بیان می‌دارد که لازم است نظام اجتماعی برای توده‌ها وضع شود و بنابراین تا آنگاه که معرفت انسان‌ها محدود می‌باشد و شرایط فکریشان به آنان اجازه نمی‌دهد که به همه

حقایق و مقاصد اسرار مسئله اجتماعی پی ببرند صحیح نیست که توده‌ها را به حال خود بگذارند که هرطور دلشان می‌خواهد سیستم اجتماعی خویش را تعیین کنند، یعنی براساس حقایق و واقعیت‌های بالا، لزوم حضور دین در عرصه اجتماعی نتیجه می‌شود.^{۳۲} او مشخصات اصلی نظام لیبرالیستی را نیز در سه نوع آزادی: آزادی مالکیت، آزادی بهره‌کشی و آزادی مصرف خلاصه می‌کند: او درباره آزادی‌های موردنظر این نظام می‌گوید: آزادی‌هایی که کاپیتالیسم توده‌ها را به آن دعوت می‌کند عریان از همه محدودیت‌ها و ارزش‌های اخلاقی و روحی بوده، و حتی در تعیین خودارزش‌ها و پذیرش یا عدم پذیرش آن، آزادی وجود دارد. صدر بار د این نظر که «رقابت اقتصادی در آخر به نفع مصالح اجتماعی تمام می‌شود.» می‌گوید امروزه دیگر داستان توافق بین مصالح عمومی و انگیزه‌های ذاتی، در سایه آزادی سیستم سرمایه‌داری بیشتر به یک امر خنده‌دار شباهت دارد تا به یک حقیقت^{۳۳}، زیرا تاریخ سرمایه‌داری مشحون از فجایع و مصائبی است که نظیر آن در تاریخ کمیاب می‌باشد^{۳۴}. زیرا آزادی مطلق سرمایه‌داری تنها سلاح آماده و برنده‌ای است که در دست نیرومندان است و این آزادی اقتصادی را از مهیب‌ترین اسلحه‌های انسان علیه انسان دانسته که به سادگی و به طور وحشتناکی، جامعه را به سوی انهدام و تخریب می‌کشاند^{۳۵} و اگر اصلاحات صورت گرفته در نظریه‌های لیبرالیستی و جوامع غربی طی قرن گذشته نبود شاید این جوامع به انهدام کامل می‌رسیدند. صدر در تبیین بیشتر آزادی^{۳۶} آن را به دو بخش تقسیم و تعریف می‌کند:

۳-۲- آزادی اجتماعی ذاتی

آزادی ذاتی قدرتی است که انسان از جامعه، برای اقدام به عمل معینی تحصیل می‌کند منظور از این قدرت، آن است که جامعه، همه وسایل و شرایطی را که فرد برای انجام آن عمل لازم دارد، فراهم می‌سازد. فی‌المثل: اگر جامعه تملک ارزش کالای معینی را ضمانت کرد و این کالا را در بازار افزایش دهد و به هر شخص دیگری اجازه ندهد که این حق را پیدا کند که خرید آن کالا را در احتکار خود قرار بدهد. طبیعتاً با چنین ترتیبی شما در خریدن آن کالا آزاد خواهید بود، زیرا شما از نظر اجتماعی از همه شرایطی که خرید آن کالا بدان وابسته است برخوردار هستید، اما اگر جامعه زمینه تملک ارزش آن کالا را برای شما فراهم نسازد، یا آن کالا را در بازار عرضه نکند، یا تنها به یک نفر، غیر از شما حق

خریدن آن را بدهد طبیعی است که شما در واقع آزادی ذاتی یا قدرت حقیقی خریدن کالا را ندارید. این مفهوم از آزادی، شبیه مفهوم آزادی مثبت است که آیزیا برلین مطرح کرده است.

۳-۳- آزادی صوری

به مقدمات طرح شده در آزادی ذاتی احتیاج نداشته، بلکه چه بسا انجام یک کاری نسبت به یک فرد، محال باشد، مانند خریدن کالا، برای فردی که به میزان ارزش [پولی] آن را در دست ندارد... ولی علیرغم این جریان، چنین فردی از جهت صوری و ظاهری در اجتماع، آزاد به شمار می‌رود، اگرچه این آزادی صوری، در بطن خود، فاقد هرگونه حقیقت است و امکان تحقق ندارد. برای آنکه منظور از «آزادی صوری» خرید، این نیست که هر فردی در هر زمانی می‌تواند قدرت خرید داشته باشد. بلکه منظور، از مدلول اجتماعی آن، این است که جامعه به فرد در چارچوب امکانات و فرصت‌های وی، که موقعیت او در گیر و دار رقابت با دیگران، آن را معین می‌سازد، این اجازه را می‌دهد که هر اسلوب را که به وسیله آن بتواند آن کالا را خریداری کند، معمول بدارد.

بنابراین انسان عادی، از نظر صوری، مثلاً در خریدن خودنویس آزاد می‌باشد، همچنان که در خریدن یک شرکت بزرگ، آزاد می‌باشد. زیرا تا آنگاه که سیستم اجتماعی، اقدام به هر کاری را مجاز شمرده است و اتخاذ هر روشی را که برای خریدن آن شرکت عظیم، یا آن خودنویس ناچیز لازم باشد، تجویز کرده است، هر فردی می‌تواند فرصت چنین خریدهایی را داشته باشد. اما کمبود فرصت یا شرایطی که می‌تواند اجازه خریدن آن شرکت را به فرد بدهد، یا به طور کلی عدم هرگونه فرصت در گیرودار رقابت و همچنین با فرض اینکه جامعه، زمینه چنین فرصت‌هایی را برای فرد فراهم نساخته است. تضادی با آزادی صوری در چارچوب ظاهری و عمومی آن ندارد. مفهوم آزادی صوری مانند آزادی منفی است که برلین مطرح کرده و آمارتیا سن نیز به آن پرداخته است.

البته مسلماً آزادی صوری، به طور کلی توخالی نبوده، بلکه گاهی مفهوم مثبت در بر دارد، فی‌المثل، یک فرد شاغل که فعالیت تجاری خود را با موفقیت آغاز کرده است. اگرچه فعلاً نمی‌تواند یک شرکت بزرگ را خریداری کند، ولی تا زمانی که از نظر اجتماعی از آزادی صوری برخوردار است، می‌تواند به کارهای مختلفی، برای تحصیل قدرت خرید اقدام نماید. لذا بر اساس این حقیقت، «آزادی صوری» نسبت به خریدن آن شرکت و

تملك آن داراي معنای مثبتی است، و چیزی که خود، در سایه این «آزادی صوری» از دست می‌دهد، ضمانت جامعه، نسبت به تملك یا حصول ارزش آن شرکت است. زیرا آزادی صوری این نوع ضمانت را که در واقع همان مفهوم «آزادی ذاتی اجتماعی» است برای افراد جامعه تأمین نمی‌کند. بنابراین آزادی صوری وسیله‌ای است برای برانگیختن نیروها برای رسیدن به مدارج بالاتر، اگرچه در این راه برای تحصیل پیروزی و موفقیت ضمانتی وجود ندارد.

۳-۴- مکاتب گوناگون و مواجهه با انواع آزادی‌ها

با این اوصاف، مشخص می‌شود سیستم کاپیتالیستی بیشتر، به آزادی صوری گرایش دارد و «آزادی صوری» تجسم کامل مفهوم آزادی در این مکتب است. اما منظور «از آزادی ذاتی» بنا به تعبیری که در پیش آوردیم طبق اعتقاد سیستم کاپیتالیستی داشتن قدرتی است که بتوان به موجب آن از آزادی استفاده کرد و این بدان معنی است که «آزادی ذاتی» خود آزادی، نمی‌باشد. به همین علت منظور سیستم کاپیتالیستی این نیست که قدرت فرد را افزایش دهد و به وی «آزادی ذاتی» اعطا کند، بلکه افزایش قدرت را با اکتفا به فراهم ساختن آزادی صوری به فرصت‌هایی واگذار می‌کند، که برای فرد پیش می‌آید.

بنابراین کاپیتالیسم در برابر «آزادی ذاتی» موضعی منفی داشته، اما در برابر «آزادی صوری» موضعی مثبت دارد، این مکتب برای توجیه موقعیت منفی خود در برابر «آزادی ذاتی» به دو مورد اشاره می‌دارد.

۱- سیستم اجتماعی نمی‌تواند به هر فردی «آزادی ذاتی» اعطا کند و نیز نمی‌تواند این ضمانت را بنماید که قدرتی را به افراد بدهد که به موجب آن بتوانند درباره هر چیزی که تلاش می‌کنند و آن را هدف خویش قرار می‌دهند، به سرانجام برسانند. زیرا افراد بسیاری هستند که آن استعداد و آمودگی خاص را که برای رسیدن به اهدافشان لازم است، دارا نمی‌باشند. از طرفی دیگر یک سیستم اجتماعی نمی‌تواند از یک ابله، نابغه بسازد. همچنین بسیاری از اهداف وجود دارد که دست یافتن به آنها از عهده همه افراد خارج است.

۲- اگر این آزادی به فرد اعطا شود، یعنی هر اسلوبی را که اتخاذ کند، تضمین‌های

کافی، برای کسب موفقیت وی وجود داشته باشد، طبیعی است که تا اندازه زیادی احساس مسئولیت فرد را تضعیف می‌کند، و از التهاب و تلاش پر انرژی او، که وی را به فعالیت برمی‌انگیزد و آگاهی و بینش بیشتری را بر وی لازم می‌سازد می‌کاهد. زیرا تا زمانی که سیستم اجتماعی، موفقیت وی را تضمین کرده، برای کسب موفقیت نیازی به اعتماد به خویش ندارد و نیز دیگر احتیاجی ندارد که از قدرت و استعداد های خویش استفاده کند. ولی آنچنان که مسلم است، فراهم ساختن حداقلی از «آزادی ذاتی» در زمینه اقتصادی و اعطاء ضمانت های کافی برای تأمین سطح معینی از معیشت، در هر شرایطی که انسان در آن قرار گرفته باشد، یک مسئله دور از دسترس و ایده آلی نبوده، تحقق آن نیز غیرممکن نمی‌باشد، همچنین باعث نمی‌شود که استعدادهای و نیروهای رشد و تکامل انسان منجمد گردند، زیرا سطح های عالی زندگی در قید رقابت آزاد می‌باشد و طبیعتاً این رقابت، تلاش و فعالیت متزایدی را از افراد می‌خواهد و از این رهگذر اعتماد به نفس را در آنان افزایش می‌دهد.

بنابراین کاپیتالیسم که نسبت به «آزادی ذاتی» و «ضمانت» رویکردی منفی به خود گرفته است نمی‌تواند به این مسئله استناد کند که اعطاء یک چنین ضمانتی محال و غیرممکن است، یا بگوید: این ضمانت، انرژی حرارتی فعالیت انسانی را مختل می‌سازد. زیرا سیستم اجتماعی می‌تواند تا یک درجه معقول معیشت افراد را تضمین کند و از طرفی در خارج از حدود این تضمین زمینه‌هایی برای پدید آوردن رقابت، که استعدادهای نمایان می‌سازد و به آن رشد می‌بخشد، فراهم سازد. این پیشنهاد و نگرش آقای صدر امروزه در بسیاری از نحله‌های متعادل لیبرالیستی تحت عناوین گوناگونی همچون تأمین اجتماعی بازار بیمه و ... مورد توجه قرار گرفته است و شهید صدر بیشتر در صدد نقد گرایش های افراطی نظریه لیبرالیستی است.

حقیقت این است که موقعیت منفی سیستم کاپیتالیستی در برابر اندیشه «تضمین» و «آزادی ذاتی» ره آورد قطعی رویکرد مثبت آن در برابر «آزادی صوری» بوده است. زیرا «آزادی ذاتی» و «آزادی صوری» در اندیشه آنها با یکدیگر متعارض می‌باشند. چرا که برای مثال طبق تعریف آزادی صوری، سرمایه داران، در قبول استخدام کارگر و عدم قبول وی آزاد می‌باشند. همچنین ثروتمندان می‌توانند، طبق مصالح خاص خویش، در اموال خود تصرف کنند ... و این یعنی اینکه وضع اصل تضمین کار برای کارگر یا تضمین

معیشت غیرکارگر، که از کار افتادگان باشند، غیرممکن است. زیرا نمی‌توان یک چنین ضمانت‌هایی را بدون محدود ساختن آن آزادی‌ها، که سرمایه‌داران و ثروتمندان از آن برخوردارند، وضع نمود. در نتیجه کاپیتالیسم مجبور شد اندیشه ضمانت را، که عبارت از «آزادی ذاتی» است به خاطر فراهم ساختن «آزادی صوری» مساوی برای همه افراد مردود بشمارد. نظریه سوسیالیستی عکس رویکرد فوق را اتخاذ نمود، زیرا سوسیالیسم مارکسیستی با برقراری دستگاه دیکتاتوری، که در کشور دارای قدرت مطلقه است آزادی صوری را برانداخت و ادعا نمود که با تضمین کار و معیشت توده مردم، «آزادی ذاتی» را جانشین آن «آزادی صوری» کرده است.

تضادی که در این دو قطب، بین آزادی صوری و آزادی ذاتی یا بین صورت و ذات قرار دارد، از بین نمی‌رود، مگر در اسلام که معتقد به نیازمندی جامعه به هر دو نوع آزادی می‌باشد، به همین علت اسلام «آزادی ذاتی» را با اعتقاد به «ضمانت» به اندازه معقول برای جامعه فراهم ساخته^{۳۷} که به موجب آن، به همه خلق جامعه اسلامی فرصت داده می‌شود تا زندگی سعادت‌مندی داشته باشند و لوازم ضروری خویش را به دست آورند و در حدود این ضمانت، آزادی را غیر مجاز می‌داند. در همان حال این ضمانت را به عنوان مجوزی برای از بین بردن «آزادی صوری» و ارزش واقعی و عینی آن استفاده نمی‌کند بلکه در خارج از حدود آن «ضمانت» راه را برای هر فردی بازگذاشته و به وی آزادی داده است. (بدین سان آزادی ذاتی و آزادی صوری، در روش اسلامی، با یکدیگر درآمیخته است،) در آمیختگی درخشانی که توده‌ها، در خارج از اندیشه‌های اسلامی درباره آن اندیشه نکرده و برای تحقق آن تلاشی ننمودند مگر در خلال این قرن اخیر.

سیدمحمدباقر صدر با نقدهای دیگری از سرمایه‌داری راجع به آزادی می‌گوید، آن آزادی که قسمتی از وجود انسان را تشکیل می‌دهد «آزادی طبیعی» است نه «آزادی اجتماعی» که به پیروی از سیستم اجتماعی حاکم، اعطاء و سلب می‌گردد. او می‌گوید این مسلم است که سرشت انسان جبر و فشار و زور را قبول نمی‌کند تا آنجا که آزادی انگیزه اصیل انسان به شمار می‌رود، ولی این انسان احتیاجات ذاتی و تمایلات اصیل دیگری هم دارد. فی‌المثل: انسان در زندگی خویش شدیداً به مقداری آرامش و اطمینان احتیاج دارد^{۳۸}. زیرا پریشانی، انسان را به وحشت می‌اندازد و فشار و زور، زندگی وی را تباہ می‌سازد. همچنین اگر انسان همه آزادی خود را از دست بدهد و دستگاه اجتماعی

اراده خود را با فشار و زور به وی تحمیل کند در واقع «نیاز ذاتی» دیگری را از دست داده است زیرا «آزادی» یکی از انگیزه‌های اصیلی است که در روح انسان نهفته است.

با این تلفیق سیستم اجتماعی به صورت واقعی بر اصول مستحکم انسانی استوار می‌شود و در غیر این صورت می‌تواند تمایلات و احتیاجات دیگر را نادیده گرفته و تنها به یک نیاز اصیل انسانی تکیه کند، تا از این رهگذر برآوردن آن نیاز را به منتهای درجه خود برساند. مسلماً این مسئله با ساده‌ترین وظایف یک سیستم اجتماعی تضاد دارد. البته هرچند جبهه‌گیری کاپیتالیسم در برابر آزادی ذاتی و ضمانت، خطا است اما کاملاً با چارچوب تفکر سرمایه‌داری سازگاری دارد. زیرا در «ضمانت» اندیشه محدودیت آزادی افراد و فشار بر آنها نهفته است و کاپیتالیسم نمی‌تواند بر اساس مفاهیم عام خود درباره جهان و انسان، برای این فشار و محدودیت، مجوزی بیابد. لذا نظریه‌های لیبرالیستی نیاز به انجام اصلاحاتی اساسی در برداشت خویش از جهان و انسان دارند که امروزه شاهد رخ دادن آن هستیم.

از سوی دیگر امکان دارد مجوز فشار و محدودیت بر اساس جبر تاریخی باشد و این اقتصادی است که مارکسیسم بر اساس ماتریالیسم تاریخی دارد، زیرا مارکسیسم می‌بیند^{۳۹} که دیکتاتوری پرولتاریا، که از سیاست فشار و محدودیت آزادی‌ها در جامعه سوسیالیستی پیروی می‌کند، ... از جبر حتمی قوانین تاریخ سرچشمه گرفته است. ولی کاپیتالیسم مجوز فشار و محدودیت را می‌بایست از کجا بگیرد؟ مثلاً دین، از اعتقاد به قدرت مافوق همه، که حق تنظیم و هدایت زندگی توده‌ها را دارد، این قدرت را می‌گیرد. زیرا دین، برای انسان آفریدگار حکیمی قائل می‌شود که حق دارد وجود اجتماعی انسان را بسازد و روش وی را در زندگی معین کند. لذا از آنجائی که مفهوم اساسی کاپیتالیسم قایل به سکولاریسم بوده، و دین را از واقعیت زندگی جدا و از همه زمینه‌های عمومی اجتماعی برکنار می‌داند. لذا نمی‌تواند با تبعیت از مفهوم اساسی خود، بر آن صحنه بگذارد.

همچنین ممکن است که کاپیتالیسم «فشار و محدودیت» را بر این اساس تجویز کند که: نیرویی است که از وجدان انسان سرچشمه گرفته است، یعنی از همان وجدانی سرچشمه گرفته است که انسان را ملزم می‌سازد، به ارزش‌های اخلاقی توجه خاصی داشته باشد و در رفتار خود با دیگران حدود معینی را رعایت کند و خلاصه همین وجدان است که موقعیت انسان را در اجتماع معین می‌سازد. ولی مفهوم وجدان در فلسفه اخلاق، از

نظر کاپیتالیسم، بازتاب داخلی عرف و عادات، یا هر محدودیت دیگری بوده، که از خارج بر «فرد» لازم می‌گردد. بنابراین کاپیتالیسم در خاتمه تجزیه و تحلیل خود، به این نتیجه می‌رسد که وجدان، فشاری است خارجی و از اعماق درون انسان سرچشمه گرفته است. بدینسان می‌بینیم، کاپیتالیسم نمی‌تواند فشار بر آزادی را از طریق ضرورت و جبر تاریخی یا دین، یا وجدان توجیه کند. در حالی که دین میان معیارهای فطری کار و زندگی که همان غریزه حب ذات است و میان معیارهایی که سزاوار است به خاطر تأمین سعادت و رفاه اجتماعی و عدالت در زندگی بسیج شود، هماهنگی و اتحاد برقرار می‌سازد.^۴

۴- ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی از نظر سید محمد باقر صدر

صدر معتقد است که ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی ضمن تمایز با سایر سیستم‌ها از سه اصل اساسی تشکیل شده است که عبارتند از:

۱- اصل مالکیت مختلط

۲- اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود

۳- اصل عدالت اجتماعی

۴-۱- اصل مالکیت مختلط

اسلام در آن واحد اشکال مختلفی برای مالکیت مقدر می‌دارد و اصل مالکیت مختلط را به جای «اصل شکل واحد مالکیت» که سرمایه‌داری و سوسیالیسم به آن معتقد هستند وضع می‌کند لذا سه نوع مالکیت در اسلام وجود دارد: مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی و مالکیت دولت.

سید محمد باقر صدر برخلاف مارکسیست‌ها معتقد است کلیه فجایع خانمانسوز و نابود کننده بشریت، زائیده و مولود مصالح مادیگری و نفع طلبی است، نه مالکیت فردی. مادیگری به نوعی در نظام کاپیتالیسم رشد و نمو و توسعه یافت که تمام انواع سیستم‌ها و تصرفات ضدانسانی و ظالمانه را در حق توده مردم محروم روا داشت. لذا از جامعه‌ای که پایه‌های اساسی آن بر ارزش‌ها و معیارهای مادی و فردگرایی استوار است، انتظار و توقعی جز اختلاف طبقاتی و بحران‌های فوق‌الذکر نباید داشت و اگر خط‌مشی خود را تعدیل و هدف‌های انسانی نوینی را که با طبیعت و سرشت آدمی هماهنگ باشد، در سرلوحه اعمال

خویش قرار دهند، و برای احیای زندگی و اعتلای آن گام بردارند، می توان گفت که بحران رخت بر بسته و راه حل واقعی تحقق یافته و مشکلات جامعه یکی پس از دیگری برطرف خواهد شد^{۴۱}. از این رو، راه حل تبدیل مالکیت فردی به مالکیت اجتماعی ناممکن بوده و چیزی جز تبدیل آثاری به آثار دیگر نیست، بنابراین بحران موجود فقط از راه توجیه و آگاه ساختن بینش مادی انسان نسبت به مسئله حیات و تضمین توأمان کرامت و اصالت معنوی و مادی فرد امکان پذیر است^{۴۲}.

در این راستا اسلام ضمن پذیرش مالکیت خصوصی در مفهوم جانشینی و نوعی وکالت از سوی خداوند^{۴۳} در تعیین حقوق آن دخالت کرده و ضمن سلب تمام امتیازات معنوی برخی از تصرفات که به حال اجتماع زیان بخش است را غیرمجاز شمرده^{۴۴} و آن را [مالکیت] از صورت هدف خارج و به صورت وسیله درآورده است.

همچنین حدود مالکیت خصوصی را بر اموالی می داند که کار بتواند در ایجاد یا شکل آن دخالت داشته باشد، به این ترتیب اموالی که کار هیچگونه تأثیری در آن ندارد به تملک خصوصی در نمی آید.^{۴۵} بنابراین مالکیت در اسلام بین آزادی مطلق و تحریم مطلق هرگونه آزادی، به صورت متعادل قرار دارد و وسیله ای ثانویه در امر توزیع است که از راه فعالیت های تجاری که اسلام آن را در چارچوب شرایط خاصی تجویز کرده، تحقق پیدا می کند، آنگونه که این جریان با اصول عدالت اجتماعی اسلام، که تحقق آن، ضمانت شده، تضادی پیدا نمی کند.^{۴۶}

۴-۲- اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود

از آنجائیکه انگیزه های ذاتی افراد با مصالح طبیعی توده ها تصادم نمی کند. لذا مردم دارای امکاناتی هستند که مصالح طبیعی شان را به تدریج تضمین می کند. اما مصالح اجتماعی عکس آن است، زیرا انگیزه های ذاتی که از حب ذات انسان سرچشمه می گیرند انسان را بر می انگیزاند که مصالح خود را بر مصالح دیگران ترجیح دهد. لذا به این علت توده ها به انگیزه ای دیگر نیاز دارند که هماهنگ با مصالح عام اجتماعی باشد یعنی درست مثل انگیزه ذاتی آنها که هم آهنگ با «مصالح طبیعی» می باشد که امر ماورائی (دینی) این مسئولیت را بر عهده می گیرد و انسان ها به صورت طبیعی می پذیرند که آزادی اقتصادی خود را در کادری محدود قرار دهند.^{۴۷}

اینجا نقش دین به عنوان اینکه تنها راه حل معضل اجتماعی است پیش می‌آید زیرا دین تنها چارچوبی است که در کادر آن ممکن است مسئله اجتماعی، حل صحیح خود را بیابد. زیرا نتیجه دادن این راه حل، بستگی به آن دارد که یک وجه مشترک بین انگیزه‌های ذاتی و مصالح عمومی اجتماعی به وجود بیاید و آن دین است که می‌تواند به طور کامل این وجه مشترک را به قاطبه مردم بنمایاند، زیرا دین همان انرژی روحی است که می‌تواند انسان را، به امید اینکه در آخرت در تنعم جاوید به سر خواهد برد وادار کند که از لذائذ زودگذر خویش در این جهان روی بگرداند، و نیز می‌تواند وی را به جانفشانی و فداکاری برانگیزاند. بدین سان دین قادر است در فکر انسان نظر جدیدی در برابر مصالح فردی و مفهوم تازه‌ای برای سود و زیان، که از سطح مفهوم مادی و تجاری بالاتر است، به وجود بیاورد. به این ترتیب مصالح عام اجتماعی با انگیزه‌های ذاتی، چون از نظر دینی جزو مصالح فرد تلقی می‌شود، مرتبط می‌گردد.^{۴۸}

اسلام با ارائه روشی هماهنگ با طبیعت عموم مردم در حدود ارزش‌های معنوی و ایده‌های اسلامی به اقشار مردم آزادی می‌دهد و از طرفی آزادی را در مجرای صحیح خود قرار داده، از این رهگذر از آزادی وسیله خوبی برای خدمت به خلق ارائه می‌دهد. محدودیتی را که اسلام درباره آزادی اجتماعی، در زمینه اقتصادی مقرر داشته دو نوع است، یکی: محدودیت «ذاتی» که از ژرفای روح آدمی و در زیر سایه تربیت خصوصی سرچشمه گرفته و نیرویش را از ذخایر روحی و فکری شخصیت اسلامی تأمین می‌کند. و دیگری: محدودیت عینی، که عبارت از یک نیروی خارجی است که رفتار و سلوک اجتماعی را مشخص و کنترل می‌کند. اسلام آزادی را در چنان مسیر صالح و بی‌عیبی قرار می‌دهد که افراد به موجب آن به هیچ وجه احساس سلب آزادی نمی‌کنند. زیرا این محدودیت از واقعیت روحی و فکری آنان سرچشمه گرفته است. بنابراین آن را مرز آزادی‌های خود نمی‌دانند. به همین علت محدودیت ذاتی، در حقیقت، محدودیتی برای آزادی نیست، بلکه منظور از آن ایجاد معنویت صحیح در انسان آزاد بوده، که در زیر سایه آن آزادی، رسالت خود را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر آنچه که شرع مقدس درباره آن نص دارد، فرد در آن آزادی ندارد. و اجرای این اصل در اسلام بدینسان است که:

الف - کلیه فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی‌ای که از نظر اسلام بازدارنده تحقق ایده‌ها و ارزش‌های اسلامی هستند، مثل ربا و احتکار و امثال آن ممنوع است.

ب- اسلام اصل نظارت حکومت اسلامی را بر فعالیت عمومی، و دخالت دولت برای حمایت و نگهداری از مصالح عمومی، به وسیله محدود کردن آزادی های افراد در کارهایی که با آن سروکار دارند را وضع کرده است و وضع این اصل از طرف اسلام ضروری بود، تا ضامن تحقق بخشیدن ایده و مفاهیم عدالت اجتماعی خود به مرور زمان باشد.

۴-۳- اصل عدالت اجتماعی

عدالت اصیل ترین ارزش اخلاقی در اقتصاد اسلامی و حتی عمیق ترین هدف اقتصاد اسلامی و جزء غیرقابل مسامحه ترین اصول اسلام است^{۴۹}. اسلام نظام توزیع ثروت در جامعه اسلامی را از عناصر و تضمین هایی بهره مند کرده که توزیع، قادر به تحقق بخشیدن عدالت اسلامی باشد و با ارزش هایی که بر پایه آنها استوار است، انسجام داشته باشد و موقعی که اسلام عدالت اجتماعی را در چارچوب اصول اساسی ای که نظام اقتصادی اسلام از آن به وجود می آید، پی ریزی نمود، آن را به نحوی تعریف نکرد که هر نوع تفسیر به آن راه یابد، و آن را به جوامعی که نظر آنها درباره عدالت اجتماعی فرق می کند واگذار نکرد. چون نظر جوامع نسبت به عدالت اجتماعی به نسبت اختلاف افکار و درک آنها از زندگی اختلاف پیدا می کند.

بدین خاطر اسلام مفهوم عدالت اجتماعی را در ضمن برنامه اجتماعی خاصی جلوه گر ساخته است، در این راستا شهید صدر فضای فکری جامعه را به دو دسته تقسیم می کند. ۱- عده ای که عدالت در توزیع را در چارچوب نظامی محقق می یابند که مساوات را در معاش و ثروت میان افراد جامعه تضمین نماید و ۲- عده ای که مساوات را به جای معاش در آزادی می دانند و آن را پایه و اساس عادلانه توزیع قلمداد می کنند، (هرچند این آزادی مادام که همه در برخورداری از آن یکسانند به اختلاف و فزونی ثروت یکی بر دیگری منجر شود).

حال آنکه نظریه مختار خویش را عبارت می داند از «یکسان بودن سطح و میزان عمومی ارزاق و اعطای آزادی جهت کسب و کوشش بیشتر»^{۵۰} که شکل اسلامی عدالت اجتماعی را دارای دو اصل عمومی می داند، که برای هر یک از این دو اصل راه ها و تفصیلاتی وجود دارد.

۴-۳-۱- اصل همکاری عمومی (تکافل عام)

همکاری عمومی با مفهوم اسلامی، دعوت حاکمان از مردم برای کمک به هممنوعان خود و رفع فقر و تحقق عدالت به صورت مردمی است. اهتمام به این موضوع با وضوح کامل در اولین خطابه پیغمبر (ص) و اولین عمل سیاسی حضرت ایشان در دولت جدید اسلامی به شرح ذیل منعکس است.

«اما بعد ای مردم برای خود انفاق نمائید، می دانید به خدا هر وقت که یکی از شما می میرد، گوسفندان خود را ترک می کند در حالی که چوپانی ندارند و سپس خدایش به وی می گوید: آیا رسول من به تو ابلاغ نکرد که تو را مال دادم و بر تو خوبی کردم. با این ترتیب، چه توشه ای برای خود اندوخته ای؟! سپس به راست و چپ خود نگاه می کند و چیزی نمی بیند، سپس به جلو می نگرند و چیزی جز جهنم نمی بیند، بنابراین هرکس که می تواند خود را از آتش مصون بدارد. (ولو به یک دانه خرما) لازم است که اقدام کند هرکس که قادر به انفاق نیست پس به وسیله یک سخن نیکو خود را از آتش جهنم برهاند زیرا خداوند متعال هر نیکی را به ده برابر، تا هفتصد برابر عوض می دهد».

پیامبر از آن رو که خواستار محقق ساختن عدالت اجتماعی اسلامی بود کار سیاسی خود را با برقراری برادری و پیاده کردن اصل همکاری میان مهاجرین و انصار آغاز نمود^{۵۱} و اقتصاد اسلامی در هدف هایی که برای رسیدن به آن می کوشد و روشی که اتخاذ می کند اقتصادی است واقعی و اخلاقی و منظور از اخلاقی بودن این است که اسلام به عامل روحی در خلال روشی که برای رسیدن به اهداف خود اتخاذ می کند توجه زیادی می کند. یعنی به این مسئله اکتفا نمی کند که بخواهد در هر صورت هدفی را عملی سازد، بلکه اسلام می خواهد به طور خاصی عامل روحی و ذاتی را با روشی که آن اهداف را محقق می سازد ترکیب کند. به همین علت است که اسلام واجبات مالی را جزء عبادات شرعی قرار داده است و مسلماً امروزه برای همه مردم روشن شده است که عامل روحی در زمینه اقتصادی نقش مهمی را ایفا می کند.^{۵۲}

۶۱

۴-۳-۲- اصل توازن اجتماعی

صدر واقعیت و حقیقت طبیعت را در تفاوت افراد انسانی از حیث خصائل و صفات روحی، جسمی و فکری می داند یعنی بدیهی است که مردم از لحاظ قدرت مقاومت در

برابر مشکلات، اخذ تصمیم، شجاعت، هوشیاری، سرعت انتقال و نیروی ابداع و اختراع قدرت عصبی و جسمی و غیره با یکدیگر فرق دارند. او با استفاده از دو واقعیت «تفاوت» و «کار مبنای مالکیت»، نتیجه می‌گیرد که در این حالت کسی استثمار نشده و توازن اجتماعی شکل می‌گیرد (توازن افراد جامعه از حیث «سطح زندگی»، و نه از جهت درآمد) مقصود شهید صدر از سطح زندگی این است که سرمایه به اندازه‌ای در دسترس افراد باشد که بتوانند متناسب با مقتضیات روز، از مزایای زندگی برخوردار گردند و به عبارت دیگر سطح زندگی یکسانی برای تمام اعضای جامعه تأمین شود. البته در داخل سطح مزبور درجات مختلفی به چشم خواهد خورد. ولی این تفاوت برخلاف اختلافات شدید طبقاتی در نظام‌های سرمایه‌داری تفاوت درجه است، نه تفاوت اصولی در سطح.^{۵۳}

همچنین او این وضعیت را افق پیش رو می‌داند، یعنی می‌گوید «توازن جمعی» منحصر به زمان محدود و لحظه معین نیست بلکه هدفی مهم و اساسی است که دولت باید برای نیل به آن از طرق مختلف قانونی اقدام نماید^{۵۴} که این توازن از دو طریق ۱- سلبی (با منع احتکار، انحصار و تمرکز ثروت و ...) ۲- ایجابی (با نزدیک کردن بین سطوح زندگی گروه‌های سه‌گانه^{۵۵} جامعه) حاصل می‌شود^{۵۶} که اعضای جامعه در درآمدهای دولتی سهم می‌باشند.

اصل نخستین: موضوع مسئولیت متقابل همگانی است که به موجب آن مسلمانان جهان کفالت یکدیگر را برعهده داشته و اسلام در حدود امکانات، آن را فریضه‌ای مثل سایر فرائض و لازم‌الاجرا دانسته است. این امر، در حقیقت حاکی از وظیفه دولت، در ملزم نمودن مردم به رعایت تکالیف قانونیشان است. دولت اسلامی، ضامن اجرای احکام آمر به معروف و ناهی از منکر بوده و نیز مسئول صحت اجرای مقررات است. کسانی را که از ادای واجبات شرعی و امتثال تکالیف الهی سرباز می‌زنند، باید چنانچه کار فرهنگی نتیجه کامل را حاصل نکرد و ادار به تبعیت از قانون نماید. چرا که رفع حاجت دیگران در حد توانائی، وظیفه واجب مسلمانان شناخته شده است و منظور از کلمه حاجت، حاجت شدید (غذا مسکن و لباس^{۵۷}) است و حاجت‌های ناچیز، وظیفه اجتماعی و همگانی محسوب نگردیده است. اسلام کفالت همگانی را با اصل اخوت اسلامی مربوط دانسته تا نشان دهد که اصل مسئولیت متقابل اجتماعی، صرفاً از نظر اخذ مالیات از درآمدهای اضافی وضع نگردیده است، بلکه از نظر علمی از مسئله اخوت ریشه می‌گیرد.

اصل دوم: به موجب حق جامعه در منابع ثروت، دولت مستقیماً و رأساً وظیفه دارد سطح زندگی مناسبی را برای کسانی که عرفاً به این حد از رفاه مادی متناسب با شرایط و مقتضیات روز نرسیده‌اند، فراهم کند. زیرا مسئولیت و ضمان دولت در این مورد، ضمان اعاله است. اعاله فرد، تهیه وسائل و لوازم زندگی او، در حد کافی است. زندگی در حد کفاف، مفهومی است وسیع و قابل انعطاف که شهید صدر با استناد به آیه «خلق لکم مافی الارض جمیعاً» (آنچه در روی زمین است برای همه شما آفریده) بیان می‌دارد به دلیل حق مشترک و همگانی، هرکس حق دارد با انتفاع از ثروت‌های طبیعی، زندگانی خوبی داشته باشد. لذا ترتیبات ناعادلانه‌ای که منجر شود تا ثروتمندان از منابع و امکانات دولتی بیشتر بهره‌مند شوند و محرومان کمتر، خلاف این اصل است.

۴-۳-۳- توزیع و تولید عادلانه و نقش دولت در آن

صدر درباره روابط توزیع معتقد است که این روابط از شکل تولید مجزاست. و اسلام ارتباط جبری و مطلق بین تحول تولید و تحول نظام اجتماعی را مردود شمرده است. او اشاره می‌کند که زندگی اجتماعی زائیده نیازهای انسان است و نیازهای انسان یک جنبه اصلی و ثابت در طول زمان و جوانب دیگری که بر طبق شرایط و احوال تجدید و تحول می‌یابند است. لذا می‌توان مقرر داشت که روابط توزیع از شکل تولید جدا بوده، ارتباطی به آن ندارد.

وی در خصوص معضلات اقتصادی گریبانگیر بشریت با استناد به آیات ۳۲-۳۴ سوره ابراهیم، ضمن رد نظرات مارکسیستی و سرمایه‌داری^{۵۸} معضل واقعی را به خود انسان مربوط می‌داند. یعنی: ۱) ظلم انسان در زندگی عملی و ۲) کفران وی نسبت به نعم الهی (بهربرداری ناصحیح از منابع) و این دو را دلیل اساسی برای به وجود آمدن معضل اقتصادی در حیات انسان می‌داند.^{۵۹}

همچنین وی می‌گوید رشد ثروت و تولید، در اسلام، هدف نهایی نیست، بلکه یکی از هدف‌ها بوده و اسلام آن را با توجه به نحوه صحیح توزیع می‌پذیرد و مشکلات اقتصادی را تنها از کمی حجم تولید ندانسته و در نتیجه، راه حل آن را هم فقط در افزایش تولید نمی‌داند.^{۶۰} در زمینه توزیع، توده‌ها در طول تاریخ به انواع ظلم و ستم دچار گشته‌اند، این ظلم‌ها گاهی به خاطر آن بوده که توزیع تنها بر اساس فردی انجام می‌شده است و گاه نیز

به خاطر آن بوده که فقط بر اساس غیرفردی صورت می‌گرفته است که شیوه اول، تجاوز به حقوق اجتماع، و روش دوم کاستن حقوق فرد بوده است.

در حالیکه سازمان توزیع در اسلام از دو وسیله اصلی تشکیل یافته است، که عبارتند از «کار» و «احتیاج» و هر یک از این دو وسیله دارای نقش فعالی در زمینه عمومی ثروت اجتماعی می‌باشد.^{۶۱} وی کار را وسیله اصلی در دستگاه توزیع اسلامی می‌داند. زیرا هر کارگری به وسیله کار از ثروت‌های طبیعی که به دست می‌آورد، بهره‌مند می‌شود و طبق قاعده (کار علت مالکیت است) حاصل کار خویش را به تملک درمی‌آورد و بدین ترتیب امکان قطع رابطه کارگر و حاصل کار منتفی می‌شود^{۶۲} و در مورد نقش احتیاج در توزیع معتقد است که ضعف جسمی، یا نقص عقلی یا عوامل دیگری که انسان را از فعالیت بازمی‌دارد و او را خارج از مرز کار و تولید قرار می‌دهد. باید دلیلی باشد بر اینکه این گروه به میزانی از توزیع بهره‌مند شود که همه زندگانی آنان بر اساس نیازهایی که دارند ضمانت گردد و این ضمانت طبق اصول همکاری عمومی و تضامن اجتماعی در جامعه اسلامی می‌باشد.^{۶۳}

اسلام اصول قانونی در تأمین اجتماعی را وضع کرده است. این موضوع در قلمرو بخش خصوصی که با ریسک بیشتری مواجه هستند دارای اهمیت بسیار می‌باشد. زیرا اعتمادی که انسان از این رهگذر، حتی در صورت عدم موفقیت در فعالیت‌های اقتصادی، به دست می‌آورد، انگیزه روحی مهمی است که جرأت اقدام به کار و عنصر ابتکار و اختراع را در شخص پرورش می‌دهد. در غیر این صورت، اغلب از ترس ضررهای احتمالی که نه تنها دارائی بلکه زندگی و حیثیت شخص را تهدید می‌کند، به کاری دست نخواهند زد. البته لازم به تذکر است که اسلام تأمین اجتماعی را شامل کسانی که قدرت کار و فعالیت اقتصادی داشته ولی از آن طفره می‌روند، نکرده و اجازه نداده است افراد بیکاره از دسترنج جامعه بهره‌مند گردند. با این سیاست، از فرار و اتلاف نیروی انسانی جلوگیری حداکثر استفاده از نیروهای تولیدی به عمل می‌آید.^{۶۴}

احتیاج از نظر اسلام دارای نقش مثبت مهمی است زیرا هم باعث ریسک‌گریزی کارگر سالم و باهوش نمی‌شود و هم گروهی را که از قدرت فکری و جسمی لازم برخوردار نیست را پوشش می‌دهد^{۶۵} و از سوی دیگر تمرکز سرمایه در دست عده‌ای معدود، فقر عمومی را به همراه خواهد داشت و به علت پایین بودن قدرت خرید عمومی، قاطبه مردم

نمی‌تواند احتیاجات خود را برطرف نماید، و از این رو با کاهش بهره‌وری نیروی کار کسادی و رکود بر سازمان تولید مستولی می‌گردد و آن را از حرکت بازمی‌دارد.^{۶۶}

۴-۳-۴- محدودیت زمانی حقوق خصوصی

نظریه عمومی توزیع اسلام که حقوق خصوصی را پذیرفته، آن را به طور کل از لحاظ زمانی محدود کرده است. بدین معنا که نوع مالکیت و حق از حیث مدت به دوره حیات مالک محدود بوده و مطلق و مستمر نیست. از این رو هیچکس از نظر قانونی نمی‌تواند نسبت به دارائی خود پس از مرگ تصمیمی اتخاذ کند، بلکه قانون احکام ارث با تعیین نحوه تقسیم و توزیع ماترک میان اقربای متوفی درباره آنها تصمیم می‌گیرد. از این جهت اسلام، با رژیم سرمایه‌داری که معمولاً سلطه مالکانه را نامحدود، و فرد را در تعیین سرنوشت دارائی خود برای پس از مرگ نیز مجاز می‌داند، اختلاف نظر دارد^{۶۷} و به نوعی محدود در اینجا نیز زمینه‌های توزیع مجدد را فراهم کرده است.

از جمله فرق‌های دیگر بین سیستم توزیع در اسلام و سرمایه‌داری راجع به شخصیت و نقش انسان در تولید است که در رژیم سرمایه‌داری انسان وسیله‌ای در خدمت تولید است و در نتیجه با سایر عوامل یعنی طبیعت و سرمایه در یک سطح قرار داده شده و مثل آنها سهمی از محصول به او تعلق می‌گیرد اما در نظریه اسلامی، انسان هدف و غایت مقصود است نه وسیله^{۶۸} که در سال‌های اخیر متفکران مشهوری در حوزه اقتصادی به این مسئله توجه بیشتری نموده‌اند.^{۶۹}

۶۵

۴-۳-۵- تولید عادلانه

تقاضا در رژیم سرمایه‌داری، به جای آنکه تعبیری از حاجت‌های واقعی بشری باشد معرف پولی نوع محدودی از حاجت‌ها، یعنی آنهایی که متکی به قدرت خرید است می‌باشد. یعنی قدرت خرید، تقاضا و تقاضا حرکت قیمت‌ها را سبب می‌گردد، اما حاجت‌ها و تقاضاهایی که قدرت خرید و پشتوانه پولی نداشته باشد بازار تولید آن را دنبال نمی‌کند. هر چند ضروری، حیاتی و عمومی نیز باشند. زیرا تقاضا برای محرک تولید بودن باید با پول همراه باشد.

بنابراین حاجت‌ها و تقاضاهایی که از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیستند، در راهبری

سازمان تولید سرمایه‌داری [افراطی]، نقشی ایفا نمی‌نمایند، و فعالیت‌های خصوصی بنا به قاعده جلب سود شخصی به راهی غیر از رفع حاجت‌های حیاتی و ضروری اکثریت مردم، سوق داده می‌شود و همین اقلیت که ثروت عمده جامعه را در اختیار دارد، جهت اصلی تولید را مشخص و معین می‌گرداند و به واسطه تحمیل اراده و خواست‌های اقلیت بر مدار تولید، تقاضاهای ضروری و حیاتی اکثریت کم درآمد، همواره باناکامی مواجه شده، و شکاف طبقاتی بین اغنیاء و فقرا روز به روز بیشتر و عمیق‌تر می‌گردد. از آنجا که اقلیت، تمام کالاهای غیرضروری را می‌تواند برای خود تهیه کند، و در مقابل اکثریت تهی دست، حتی از تهیه کالاهای ضروری به طور کامل عاجز است، کلیه امکانات تولید صرف ساختن کالاهایی می‌شود که احتیاجات همین اقلیت مرفه را برآورد، و هوس‌های سیری‌ناپذیر و روزافزون‌شان را ارضاء نماید و دیگر توجهی به رفع حاجات عمومی نخواهد شد.^{۷۰}

بنابراین اسلام، سازمان تولید اجتماعی را موظف به تولید کالاهایی کرده که مورد نیاز عمومی جامعه است^{۷۱} و میزان آن را تا حد اشباع نیازمندی‌های حیاتی یعنی تا جایی که احتیاجات ضروری هرکس برآورده شود تعیین کرده است تا هنگامی که حجم کالاهای ضروری به حدی نرسیده که تکافوی احتیاج عمومی را بنماید، صرف نیرو جهت تولید سایر کالاها اجازه داده نشده است، در نتیجه درمی‌یابیم که یگانه عامل تعیین‌کننده خط‌مشی تولید، رفع نیاز عمومی جامعه به معنای واقعی و صرف‌نظر از قدرت پولی مردم است.^{۷۲}

۵- دولت و مسئولیت آن

سیدمحمدباقر صدر در تعریف دولت با تأکید بر عنصر وحدت سیاسی ناشی از وجود جمعی مردم تأکید دارد که دولت مظهر اعلای وحدت سیاسی موجود بین مردم است. او دولت را نماد قدرت اجتماعی اصیلی در زندگی انسان می‌داند که منشأ آن با ارسال رسولان آسمانی و به وسیله آنان برای رفع اختلاف مردم بوده است. برای درک بهتر نظریه دولت از دیدگاه او لازم است جهان‌بینی او که انسان‌محور می‌باشد را مورد توجه قرار داد.^{۷۳}

از جمله مواردی را که شهید صدر جزو مسئولیت‌های دولت می‌شمارد مسئله تأمین اجتماعی و توازن اجتماعی است. یعنی دولت مسئولیت عدالت در توزیع ثروت و عدالت در حفظ و گسترش ثروت را دارد.^{۷۴}

بنابراین، وظیفه دولت است که فرصت کار را برای همه مردم فراهم کند، و هر کس فرصت لازم را به دست نیاورد یا از کار کردن بازماند، امکان بهره‌مندی و مشارکت در ثروت‌های طبیعی را در حد یک زندگی مناسب برایش تضمین نماید و راه عملی اجرای هدف‌های مذکور، ایجاد بعضی بخش‌های عمومی در اقتصاد اسلامی است. همچنین دولت در نظام اقتصادی اسلام نه تنها موظف است که قانون از کجا آورده‌ای؟ را به صورت صحیح و جدی اجرا نماید، بلکه علاوه بر آن ضامن اجرایی قانون «در کجا مصرف کرده‌ای؟» نیز می‌باشد چرا که یک مسلمان حق ندارد اموال خود را هرگونه که خواست و در هر راهی که هوس داشت مصرف کند.^{۷۵}

۶- متغیر کانونی در نظریه عدالت صدری

۶-۱- بستر استخراج متغیر کانونی در نظریه عدالت صدری^{۷۶}

هر نظریه‌ای درباره عدالت به صورت تصریحی یا تلویحی نیاز به گزینش شکل خاصی از «برابری مبنایی» دارد و این برابری به نوبه خود بر انتخاب متغیر کانونی برای برآورد نابرابری تأثیر می‌گذارد. تحلیل و برآورد پرسش محوری «برابری چه چیز؟» یکی از خصوصیات مشترک تقریباً تمام رویکردهای اخلاقی به ساماندهی‌های اجتماعی ماندگار، بوده است. آنها همگی برابری چیزی را طلبیده‌اند نه فقط «درآمد برابر طلبان» خواستار درآمدهای مساوی بوده‌اند و «رفاه برابر طلبان» خواستار برخورداری عموم از سطوح رفاه برابر، بلکه مطلوبیت‌گرایان سنتی نیز بر برابری وزن فایده همه چیزها تأکید می‌کردند، «آزادیخواهان ناب» نیز بر برابری در رابطه با مجموعه کاملی از حقوق و آزادی‌ها مصر بودند. و این یعنی تمام آنها به نحوی بنیادین برابری طلب می‌باشند و هر نظریه‌هنجاری مربوط به ساماندهی اجتماعی که به هر ترتیبی از آزمون زمان موفق بیرون آمده خواستار برابری چیزی بوده است. چیزی که در آن نظریه بسیار مهم به شمار می‌آید. برای مثال جان رالز آزادی برابر و برابری در توزیع امکانات اولیه را دنبال کرده است. رونالد دورکین «برابری در نحوه برخورد و برابری منابع» را توماس ناگل «برابری اقتصادی»، توماس اسگنلون «برابری»، رابرت نوزیک: برابری در حقوق و جیمز بوکانان برخورد سیاسی و قانونی مساوی را.

با این اوصاف مفهوم متغیر کانونی (آن طور که آمارتیا سن تبیین می‌دارد) و پاسخگویی

به سؤال اساسی «برابری چه چیز؟» به صورت مستقیم در اندیشه‌ها و نظریات سیدمحمدباقر صدر مطرح نبوده است^{۷۷}. اما می‌توان با تحلیل نظریات و اندیشه‌های صدر نوع نگاه ایشان را تبیین نمود.

در ابتدا لازم است مختصری راجع به تفاوت نگرشی که بین صدر و آمارتیاسن وجود دارد مطالبی را بیان داشت.

۱- شکاف بزرگی که در ذیل گفتمان سکولار در میان اندیشمندان راجع به اهداف بشری به وجود می‌آید در نظریه اسلامی کاهش می‌یابد. در نتیجه راه بر روی آناشری و هرج و مرج فکری بسته شده و اصول ثابت و معینی به عنوان روح کلی اهداف بشری حاصل می‌شود.

۲- مواجهه انسان‌ها با یکدیگر از حالت رقابت و خصومت به سمت همگرایی و همکاری تغییر می‌کند. لذا شباهت و هماهنگی انسان‌ها با یکدیگر خیلی بیشتر از تفاوت‌های ظاهری آنهاست.

۳- در نتیجه گفتمان وحیانی، دیدگاه صدر با «فضاهای متفاوت اساسی» کمتری مواجه است^{۷۸} (ممکن است با تفاوت قرائت‌ها مواجه شود که البته این تفاوت در قرائت‌ها نیز روشمند و اصولی بوده و با آناشری در تفسیر تفاوت دارد). لذا به نظر می‌رسد رتبه‌بندی نابرابری در اندیشه‌های او اولاً با فضاهای متفاوت کمتری مواجه بوده و ثانیاً به میزان بیشتری امکان انطباق بر یکدیگر را دارند.

۴- با توجه به حضور داده‌های وحیانی در دستگاه فکری صدر و متفکران اسلامی در تشخیص مسئله مهم اجتماعی و اهداف جامعه اختلافات شدید بروز نخواهد کرد و وحدت بیشتری در تشخیص مسئله مهم جامعه برای ساماندهی اجتماع و تعیین اهداف حاصل می‌شود. بنابراین در دیدگاه صدر اولاً نمی‌توان با تعداد بیش از حد متغیر کانونی مواجه بود و ثانیاً این متغیرهای کانونی به هیچ وجه متضاد و متباین صددرصدی با یکدیگر نیستند بلکه هرکدام قسمتی از حل مسئله نابرابری می‌باشند که چنانچه آنها با یکدیگر و ذیل یک معنی و مفهوم ارائه گردند، می‌توانند مکمل یکدیگر نیز باشند.

البته لازم به توضیح است که هرچند آمارتیاسن چندگانگی درونی متغیر کانونی را می‌پذیرد اما معتقد است که تعدد ویژگی‌های درونی یک متغیر کانونی برگزیده می‌بایستی از تنوع متغیرهای کانونی برگزیده متمایز باشند چرا که برخی متغیرهایی که غالباً ساده و

یکدست فرض شده‌اند، در حقیقت از درون بسیار متعدد و متکثرند (مثلاً درآمد واقعی یا خشنودی)^{۷۹}.

با این اوصاف به نظر می‌رسد هرچند صدر به طور مستقیم دنبال طرح مسئله متغیر کانونی نبوده است اما با توجه به مقدمات طرح شده می‌توان عموم متغیرهای کانونی مطرحه در ادبیات عدالت را وجوه گوناگون یک متغیر بزرگتر در نظر گرفت. توجه داریم که این روش حتی بر اساس مبنای خود آمارتیا سن هم خطا نمی‌باشد. بنابراین می‌توان این سؤال را مطرح نمود که چگونه و چرا سن این تعدد ویژگی‌های درونی یک متغیر کانونی را تا سطح معینی می‌پذیرد ولی آن را تا بالاترین سطح ارتقاء نداده و مطرح نمی‌کند؟

به طور اجمال می‌توان گفت که با تحلیل نظریات صدر دست‌یابی به متغیر کانونی مورد نظر او مقدور می‌باشد. در اینجا به صورت کلی می‌توان توضیح داد که با بررسی متون اسلامی و نظریات صدر این نتیجه حاصل می‌شود که تئوری عدالت صدری دارای متغیر کانونی چندوجهی است مثلاً برابری فرصت‌های نئوکلاسیک‌ها را نه کامل رد می‌کند و نه کامل می‌پذیرد ولی به نظر او برابری فرصت‌ها بخشی از واقعیت و بخشی از هدف اقتصاد اسلامی را که همان عدالت اجتماعی است محقق می‌نماید. او آزادی برابر و برابری در توزیع امکانات اولیه و برابری منابع را نیز به عنوان متحقق‌کننده بخشی دیگر از هدف اقتصاد اسلامی می‌پذیرد حتی به نظر او طرحی که آمارتیا سن راجع به برابری قابلیت‌های^{۸۰} انسانی مطرح می‌کند نمی‌تواند کامل و جامع باشد، چرا که صدر برخلاف سن و حتی رالز نسبت به حضور قله‌های ثروت و مصرف در جامعه نیز حساس بوده و فاصله‌های طبقاتی را و جامعه طبقاتی را خلاف اهداف اسلامی و عدالت اجتماعی می‌داند.

همچنین باید اذعان کرد: صدر تلاش تساوی‌گرایانی که به زور دولت بزرگ و قوانین و مقررات سعی در ایجاد جامعه‌ای بی‌طبقه نموده‌اند را غیرعقلایی، غیرمفید و ناممکن می‌داند، در حالیکه تمام تلاش صدر برای رسیدن به جامعه غیرطبقاتی، آن است که سیستم اقتصادی را علاوه بر سایر جنبه‌ها با پشتوانه اخلاق اسلامی و اختیار به سوی هدف عدالت اجتماعی و برابری سوق دهد^{۸۱}.

بنابراین در مورد نظر سیدمحمدباقر صدر درباره برابری متغیر کانونی مورد نظرش با توجه به مباحث پیش موارد ذیل را می‌توان پیگیری و مطرح نمود:

۶-۲- ابعاد متغیر کانونی در نظریه عدالت صدوری

۶-۲-۱- برابری در منابع

صدر معتقد است نهاده‌های تولید و ثروت‌های طبیعی باید بر اساس معیارهای عادلانه در میان آحاد افراد جامعه توزیع شود. چرا که به نظر او افراد جامعه حق یکسانی در بهره‌مندی از منابع ثروت جامعه دارند.^{۸۲} او با طرح نظریه توزیع قبل از تولید، می‌گوید منابع مادی مانند زمین، مواد اولیه و وسایل کار باید بر اساس نظام توزیعی حاکم در جامعه سامان یابد.^{۸۳}

وی معتقد است اسلام برخلاف سرمایه‌داری که با شعار «آزادی اقتصادی» منابع تولید را همواره در معرض تسلط اقویا قرار داده با وضع مقررات ویژه، راه احتکار زورمندان را هموار می‌کند، توزیع ثروت را نه به مفهوم محدود آن یعنی «توزیع محصول» بلکه به مفهوم وسیع‌تر و عمیق‌تری که شامل «توزیع عوامل تولید» نیز باشد، منظور داشته است.^{۸۴} یعنی اسلام با وضع مقررات مخصوص درباره مالکیت خصوصی، به احتیاجات مادی و رشد معنوی انسان پاسخ داده و برآوردن آنها را امکان‌پذیر ساخته است. در اثر توسعه روابط انسانی و اجتماعی که هر فرد به عنوان جزئی از کل، قسمتی از ترکیب اجتماعی را می‌سازد، یک سلسله احتیاجات عمومی پیدا می‌شود. اسلام این دسته نیازمندی‌های عمومی را نیز از راه مالکیت عمومی بعضی از منابع ثروت برطرف کرده است و در مواردی هم که تأمین نیازها از طریق مالکیت خصوصی غیرممکن بوده و تعادل عمومی در معرض اختلال قرار گرفته و در نتیجه انسان در مظان محرومیت به نظر رسیده، اسلام در مقام چاره‌جویی، شکل دیگر مالکیت یعنی مالکیت دولت را مقرر داشته است تا دولت با اختیارات قانونی خویش تعادل عمومی را حفظ کند.^{۸۵}

صدر تلاش می‌کند قبل از تولید، شرایط به گونه‌ای باشد که اختلافات طبقاتی بروز نکند و با پذیرش مالکیت عمومی و دولتی، رفع احتیاج محرومان مورد توجه قرار گیرد. برای مثال او با ارائه بحث مبسوطی راجع به مالکیت عمومی و زمین معتقد است که زمین در اصل ملک امام (دولت) بوده و غیر از او هیچ کس مالک زمین نیست و مجوز و علت پذیرش حقوق خصوصی در آن «ریزش کار» برای بهره‌برداری از آن است.^{۸۶} و اگر زمین بلااستفاده افتاده و روبه خرابی گذارد، از مالکیت خصوصی خارج و به مالکیت عمومی امت درمی‌آید.^{۸۷} همچنین راجع به بهره‌برداری از معادن معتقد است که اگر کسی به اندازه

رفع احتیاجش، قصد بهره‌برداری از معدن داشته باشد نباید از آن جلوگیری کرد و اگر دو نفر همزمان در صدد این کار برآیند، و ماده معدنی تنها برای رفع نیاز یکی از آن دو کافی باشد در این صورت استفاده کننده به قید قرعه تعیین می‌شود و چه بسا باید کسی را که محتاج‌تر است مقدم داشت.^{۸۸} بدیهی است که این نوع مالکیت، به کلی با مالکیت منابع طبیعی در نظام سرمایه‌داری فرق دارد، زیرا مالکیت مذکور جز نوعی تقسیم کار نبوده و به پیدا شدن مؤسسات خصوصی احتکاری نمی‌انجامد و حتی منجر به سیطره حقوقی افراد، بر منابع طبیعی نیز نمی‌گردد.^{۸۹}

هرچند با پذیرش اقطاع^{۹۰} دولت اختیار دارد که به طور مستقیم یا با تأسیس سازمان‌های اجتماعی، از منابع طبیعی بهره‌برداری کند، یا برطبق مقررات و به مقتضای امکانات تولیدی جامعه و با در نظر گرفتن جهات عدالت اجتماعی بهره‌برداری را به افراد بسپارد.^{۹۱} بدین ترتیب صدر در نظریه عمومی توزیع قبل از تولید، به دو جنبه سلبی و ایجابی توجه دارد. او در جنبه سلبی نتیجه می‌گیرد که فرد بدون انجام کار متناسب و لازم از نظر قانونی، در هیچ یک از ثروت‌های طبیعی، صاحب حق خاصی که او را از دیگران متمایز گرداند نمی‌شود^{۹۲} و در جنبه ایجابی نتیجه می‌گیرد که کار منشأ حقوق و مالکیت خصوصی ثروت‌های طبیعی است هرچند که با طرح مسئله طسق معتقد است که دولت به منظور تأمین توازن اجتماعی و حمایت از افراد ضعیف جامعه مالیات طسق را وضع کرده تا حفظ حق مشترک و عمومی جامعه در منابع طبیعی، با گرفتن مالیات از کسانی که منابع را احیاء و مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند، ممکن گردد.^{۹۳}

۶-۲-۲- برابری در فرصت‌ها

صدر برابری در فرصت‌ها را هرچند برای رسیدن به عدالت تام و تمام و کافی نمی‌داند اما آن را به مفهومی که مکتب کاپیتالیسم [نئوکلاسیک‌ها] مطرح نموده‌اند مورد بررسی قرار داده و تحت عنوان آزادی صوری مورد توجه قرار داده، بیان می‌دارد که برای رسیدن به جامعه‌ای عادلانه، توجه به آن لازم و اما ناکافی است.

با توجه به توضیحات داده شده در بخش‌های سابق، دیگر نیازی به ارائه شرح موارد ذیل در این قسمت نیست و به بیان عنوان ابعاد متغیر قانونی مورد نظر صدر کفایت می‌کنیم.

۶-۲-۳ محکومیت فقر مطلق و تأکید صدر بر تأمین حداقل معیشت^{۴۹}

۶-۲-۴ برابری در مقابل قانون^{۵۹}

۶-۲-۵ رفاه نسبی و متعارف^{۶۹}

۶-۲-۶ محدودیت در سقف ثروت و مصرف^{۷۹}

۷- نکات پایانی

در این مقاله ضمن تعریف و بررسی عدالت اقتصادی و موضوع برابری از نظر سیدمحمدباقر صدر تبیینی از چگونگی استخراج متغیر کانونی صدری ارائه گردید و مشخص شد که وی به دنبال آن بوده است که نسبت به همه ابعاد متغیرها حساس بوده و لذا می‌بایست متغیرهای جزئی گوناگونی را که در نگاه صدر از اهمیت زیادی برخوردار بوده در یک کل یکپارچه دیده شود تا جامعه‌ای بی‌طبقه ولی با درجات مختلف اقتصادی ایجاد گردد. بدین ترتیب معلوم شد که متغیر کانونی در عدالت صدری قابل استخراج ذوابعد و چندوجهی می‌باشد. که قابل رقابت با نظریه‌های رقیب است^{۹۸}.

همچنین بر اساس نتایج حاصله می‌توان حداقل موارد ذیل را جهت بررسی بیشتر مورد تأکید قرار داد:

- ۱- انجام تحقیقات میان رشته‌ای پیرامون چیستی نظریه عدالت اسلامی و متغیر کانونی در نظریه دانشجوی دکتری اقتصاد و عضو هیئت علمی جهاد دانشگاهی
- ۲- انجام مطالعه پیرامون نظریه‌های عدالت جهت اقتباس و تقویت و تبیین نظریه عدالت اسلامی
- ۳- بررسی ربط و نسبت عدالت و برابری

پی‌نوشت‌ها:

۱- ابوالفضل پاسبانی، بررسی تطبیقی در مبانی نظری تئوری عدالت اقتصادی با تأکید بر نظریات جان رالز، آمارتیا سن و سید محمدباقر صدر، پایان نامه فوق لیسانس، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۲

۲ - Local variable

۳ - fact

۴ - value

۵ - problems

۶ - Questions

۷- دکتر یدالله دادگر و سید محمدباقر نجفی، مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۷۸، ص ۷

- ۸- همان، ص ۶.
- ۹- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، ص ۱۳۵
- ۱۰- همان، ص ۱۳۶
- ۱۱- همان، ص ۱۳۷
- ۱۲- همان، ص ۱۴۸
- ۱۳- همان، ص ۱۵۱
- ۱۴- به نظر می رسد در ترجمه چنانچه به جای محتوی از کلمه حاوی استفاده می گردید مفهوم رساتر می شد.
- ۱۵- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۱، محمدکاظم موسوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰، ص ۱۲
- ۱۶- یدالله دادگر، تحلیلی بر علمی نبودن اقتصاد اسلامی از نظر آیت الله صدر، نامه مفید، شماره ۱۳، بهار ۱۳۷۷، ص ۵
- ۱۷- همان، ص ۱۶
- ۱۸- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد اول، محمدکاظم موسوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰، ص ۳۷۱-۳۷۰
- ۱۹- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۲۸۸
- ۲۰- همان، ص ۱۲
- ۲۱- بعضی از دانشمندان، قلمرو مکتب اقتصاد را به "توزیع ثروت" محدود دانسته و به وجود رابطه میان مکتب و تولید قائل نمی باشند. به نظر آنها علم اقتصاد، علم به قوانین تولید است و مکتب اقتصادی، شیوه توزیع ثروت.
- ۲۲- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۱۳
- ۲۳- همان، ص ۱۶-۱۷
- ۲۴- همان، ص ۱۸
- ۲۵- همان، ص ۱۹
- ۲۶- همان، ص ۱۹
- ۲۷- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۳۳۷
- ۲۸- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۱، محمدکاظم موسوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰، ص ۲۵۵
- ۲۹- در زمان استالین برای رقابت های موجود در عرصه علوم نظامی، فضایی و بیولوژیک با بلوک غرب، دستمزدهایی متفاوت مدنظر قرار گرفته شد تا دانشمندان بیشتری جذب این حوزه کاری شوند.
- ۳۰- همان، ص ۲۸۴
- ۳۱- همان، ص ۲۹۵
- ۳۲- همان، ص ۳۸۷
- ۳۳- توجه به موارد شکست بازار مؤید مطالب شهید صدر است.
- ۳۴- همان، ص ۳۲۶
- ۳۵- همان، ص ۳۳۱
- ۳۶- همان، ص ۳۳۹ تا ۳۵۱
- ۳۷- این مفهوم بسیار شبیه آن چیزی است که آمارتیا سن برنده جایزه نوبل اقتصادی در سال های اخیر تحت عنوان تأمین برابر قابلیت های اساسی مطرح کرده است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به؛ آمارتیا سن، برابری و آزادی، حسن فشارکی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹.
- ۳۸- تعداد افرادی که خود را بیمه می کنند و یا در عین اینکه اهل ریسک پذیری هستند خود را بیمه می کنند، با کسانی که فقط اهل ریسک هستند نشان از صحت این بیان دارد.
- ۳۹- نظریات صدر حدود ۵۰ سال پیش یعنی در زمان اوج اندیشه های مارکسیستی مطرح شده حال آنکه طی سالیان اخیر پس از تجربه سقوط بلوک شرق بسیاری از مارکسیست ها نیز در نظریه های خویش دست به بازنگری زدند.
- ۴۰- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، ص ۸۷. در سال اخیر نظریه والز با اتکاء به نظریه قرارداد نسبت به تضمین وضعیت ضعیف ترین ها واکنش مثبت نشان داده است و قرائتی جدید و متفاوت را از لیبرالیسم ارائه کرده که در تباینی آشکار با نگرش مطلوبیت باوران است برای بررسی بیشتر در این باره مراجعه کنید به: پاسبانی، ابوالفضل، ربط و نسبت نظریه عدالت رالزی با مطلوبیت باوری، تکاپو شماره ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
- ۴۱- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، ص ۶۸ و ص ۶۹
- ۴۲- همان، ص ۸۲
- ۴۳- همان، ص ۱۸۶
- ۴۴- همان، ص ۴۳۹
- ۴۵- همان، ص ۴۴۰
- ۴۶- همان، ص ۴۴۴

- ۴۷- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد اول، محمدکاظم موسوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰، ص ۳۹
- ۴۸- همان، ص ۳۹۶
- ۴۹- یدالله دادگر، سیدمحمدباقر نجفی، مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۷۸، ص ۳۷
- ۵۰- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، ص ۱۶۲. در این زمینه می توان به تلاش هایی که متفکران برجسته معاصر از جمله فیلسوف فقید معاصر «جان رالز» صورت داده اند توجه نمود.
- ۵۱- همان، ص ۳۶۵-۳۶۳
- ۵۲- همان، ص ۳۶۸-۳۶۷. در زمینه ارتباط مسائل اخلاقی با موضوعات اقتصادی برای مثال می توان به کتاب اخلاق و اقتصاد اثر آمارتیاسن برنده جایزه نوبل اقتصادی سال ۱۹۹۸ مراجعه نمود.
- ۵۳- همان، ص ۳۳۱
- ۵۴- همان، ص ۳۳۱
- ۵۵- گروه اول با کار همه احتیاجات خود را برآورده می کند. گروه دوم با کار بخشی از احتیاجات خود را برآورده می کند و گروه سوم اساساً توان انجام کار را ندارد.
- ۵۶- ناصر جهانیان، دولت در اقتصاد از دیدگاه شهید صدر، کتاب نقد، ص ۲۵۰-۲۴۸
- ۵۷- همان، ص ۳۲۳
- ۵۸- سرمایه داری کمبود منافع و مارکسیسم تضاد بین شکل تولید و روابط توزیع را معضل اقتصادی می داند.
- ۵۹- همان، ص ۴۲۵
- ۶۰- سید محمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، عبدالحی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۲۹۰
- ۶۱- همان، ص ۴۲۶
- ۶۲- همان، ص ۴۳۱
- ۶۳- همان، ص ۴۳۲
- ۶۴- همان، ص ۲۸۶
- ۶۵- همان، ص ۴۳۲
- ۶۶- همان، ص ۲۸۵
- ۶۷- همان، ص ۱۹۵
- ۶۸- همان، ص ۲۰۸
- ۶۹- برای نمونه رجوع شود به آراء آکرلوف برنده جایزه نوبل اقتصادی درباره مفهوم دستمزد عادلانه.
- ۷۰- همان، ص ۳۱۳
- ۷۱- درباره این موضوع در ادبیات جدید اقتصادی با تفکیکی که میان خواسته ها (Wants) و نیازها (needs) صورت گرفته است بحث می شود.
- ۷۲- همان، ص ۳۱۴
- ۷۳- سیدمحمدباقر صدر، سنت های تاریخ در قرآن، ص ۱۷۶-۱۷۵
- ۷۴- همان، ص ۲۴۰
- ۷۵- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، ص ۴.
- ۷۶- رجوع شود به دادگر، پاسبانی، مقایسه متغیر کانونی در نظریه های عدالت آمارتیاسن، جان رالز و سیدمحمد باقر صدر، جامعه و اقتصاد، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۳.
- ۷۷- اندیشه های اقتصادی صدر نزدیک به پنجاه سال قبل بیان شده است.
- ۷۸- ابوالفضل پاسبانی، بررسی تطبیقی در مبانی نظری تئوری عدالت اقتصادی با تأکید بر نظریات جان رالز، محمدباقر صدر و آمارتیاسن، پایان نامه فوق لیسانس دانشگاه آزاد تهران مرکزی، ۱۳۸۲.
- ۷۹- آمارتیاسن، برابری و آزادی، منبع ذکر شده، ص ۱۰.
- ۸۰-Capability
- ۸۱- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد اول، ترجمه محمدکاظم موسوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰، ص ۲۵۵
- ۸۲- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، ترجمه اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۳۲۳
- ۸۳- همان، ص ۶۴
- ۸۴- همان، ص ۶۴
- ۸۵- همان، صص ۷۰-۶۹
- ۸۶- همان، ص ۱۱۰
- ۸۷- همان، ص ۱۷۷
- ۸۸- همان، ص ۱۲۱
- ۸۹- همان، ص ۱۲۶

۹۰- اقطاع بنا به تعریف شیخ طوسی در کتاب مبسوط عبارت است از آنکه، امام یا دولت اسلامی به کسی اجازه دهد، روی یکی از منابع و ثروت های طبیعی کار کند و ضمن بهره برداری از آن به دولت مالیات بپردازد.

۹۱- همان، ص ۱۳۱

۹۲- همان، ص ۱۴۸

۹۳- همان، ص ۱۸۴

۹۴- دادگر، پاسبانی، مقایسه متغیر کانونی در نظریه های عدالت آمارتیا سن، جان رالز و سیدمحمدباقر صدر، جامعه و اقتصاد، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۴۴.

۹۵- همان، ص ۱۴۵

۹۶- همان، ص ۱۴۶

۹۷- همان، ص ۱۴۶

۹۸- ر.ک. دادگر، پاسبانی، ۱۳۸۲

منابع فارسی:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- محمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۱، محمدکاظم موسوی، برهان، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰.
- محمدباقر صدر، اقتصادنا، جلد ۲، عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.
- محمدباقر صدر، فلسفه ما، سیدحسین حسینی، تهران، بدر، ۱۳۶۲.
- سیدمحمدباقر صدر، اقتصاد برتر، علی اکبر سیبویه، تهران، نشر میثم، ۱۳۵۸
- سیدمحمدباقر صدر، سنت های تاریخ در قرآن
- یدالله دادگر، سیدمحمدباقر نجفی، مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۵۰.
- یدالله دادگر، تحلیلی بر علمی نبودن اقتصاد اسلامی از نظر آیت الله صدر، نامه مفید، شماره ۱۳، بهار/۱۳۷۷.
- حسین عیوضلو، عدالت و کارایی، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴.
- آمارتیا سن، اخلاق و اقتصاد، حسن فشارکی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۷.
- آمارتیا سن، برابری و آزادی، حسن فشارکی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹.
- آمارتیا سن، توسعه به مثابه آزادی، وحید محمودی، تهران، دستان، ۱۳۸۱.
- آمارتیا سن، در باب نابرابری اقتصادی، حسین راغفر، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۱
- محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
- جان رالز، عدالت به مثابه انصاف، عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳
- سیدعلیرضا حسینی بهشتی، مبانی معرفت شناختی نظریه عدالت اجتماعی، تهران، بقعه، ۱۳۷۸.
- محمدحسین جمشیدی، نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی، شهید صدر تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- آشوری، بشیریه، هاشمی و یزدی، حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- مجموعه مقالات فصلنامه نقد و نظر، ویژه نامه عدالت، سال سوم، شماره دوم و سوم، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
- مجموعه مقالات فصلنامه تکاپو شماره ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

منابع انگلیسی:

- John Rawls, A Theory of justice oxford university press 1986.
- Rawls. J. (1958). Justice as Fairness, philosophical Review 1985. "Justice as fairness: political not metaphysica".
- Amartyasen, (1997). On economic inequality Clarendonpress. Oxford.
- Akerlof, G.A. and yellen, J.L. (1990), "The fair wage – Effort Hypothesis and unemployment" Quarterly Journal of Economics, May.
- Akerlof, G.A. and yellen, J.L. (1988), "Fairness and unemployment" American Economic Review, May.