

بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب

(بررسی موردی مقایسه نظریه عدالت در اندیشه‌های امام خمینی و جان راولز)

یحیی فوزی^۱

روح الله مرادی^۲

چکیده: در این مقاله ابتدا تعاریفی از مفهوم عدالت در نزد اندیشمندان غربی و اسلامی از گذشته تا دوران معاصر ارائه می‌گردد و سیر تکوینی این مفهوم از گذشته تا به امروز مورد رصد قرار خواهد گرفت. سپس آراء و بنیانهای اندیشه‌ای دو متفکر بزرگ معاصر، یعنی جان راولز با عنوان احیاگر فلسفه سیاسی در غرب و امام خمینی به عنوان احیاگر اندیشه سیاسی اسلامی در جهان اسلام در باب عدالت اجتماعی تبیین می‌شود. چنان که خواهد آمد عدالت از طرفی در رأس فضائل و از طرف دیگر معیاری برای سنجش عادلانه بودن نهادها و سازوکارهای آنها در نزد راولز و امام خمینی مطرح است. اما به سبب تباین جهان بینی و انسان‌شناسانه، تفاوتی در زمینه ماهیت عدالت و رابطه آن با سایر وجوه بشری وجود دارد. در پایان با رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی به دنبال یافتن نقاط اشتراک و افتراق در باب عدالت و عدالت اجتماعی و بند بسط و تلفیق آراء این دو اندیشمند در این باب خواهیم بود. در حقیقت با درآمیختن افق دید آنان این نتیجه‌گیری را خواهیم کرد که گرچه رویکرد اسلام‌گرایانه در باب عدالت تفاوتی با رویکرد غربی بخصوص رویکرد لیبرالی دارد اما قداست‌ها و شباهت‌هایی هم در این بین وجود دارد که می‌تواند موجبات غنای نظریه‌پردازی در این زمینه شود.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، جان راولز، عدالت، عدالت اجتماعی، آزادی، حق.

مقدمه

مفهوم عدالت به خصوص عدالت اجتماعی که مرکز ثقل روابط افراد با یکدیگر و دولت با افراد محسوب می‌شود نزد متفکرین و نظریه‌پردازان سیاسی به عنوان یکی از محورهای اصلی اندیشه

۱. e-mail: yahyafozi@yahoo.com

۱. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

۲. کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

e-mail: ru.moradi@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۹/۳/۲۹ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۱۵ مورد تأیید قرار گرفت.

آنان به حساب می‌آید. این بحث، در منظر متفکرین غربی و نیز در نزد اندیشمندان اسلامی معاصر، همواره از مباحث مهم و گاه چالش برانگیز بوده است. بنابراین نمی‌توان مفهوم یگانه و یا حداقل، تعریف نسبتاً هماهنگی از مفهوم عدالت با توجه به تعاریف و دیدگاه‌های اندیشمندان این حوزه ارائه داد و فراوان به تعاریف ناهماهنگ، متعارض و گاه متضاد در باب عدالت بر می‌خوریم. اما آیا می‌توان اصول مشترک و شباهت‌هایی در نزد اندیشمندان و صاحب نظران در باب عدالت یافت؟ پاسخ به این پرسش، مسأله‌ای است که در این مقاله در پی آن هستیم.

مفاهیم مختلف عدالت و عدالت اجتماعی در اسلام و غرب

ارسطو در تعریف عدالت با توجه به بحث فضیلت، به مفهوم حد وسط روی می‌آورد و بنیان عدالت را در هر چیزی رعایت میانه‌روی می‌داند (عالم ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۳۴). مضافاً اینکه در نظر ارسطو عدالت تقوایی است مطلقاً کامل، زیرا عمل به آن، عمل به فضیلت بالتمام است (ارسطو ۱۳۶۴: ۱۲۶). سیسرون و سایر حقوقدانان رومی که در دوره پس از سقوط دولت شهرهای یونان می‌زیستند، عقیده داشتند که عدالت عبارت از عمل مطابق طبیعت یا حقوق طبیعی است. در حقیقت حقوق حقه‌ای به نام عقل سلیم وجود دارد که با طبیعت وفق می‌دهد و شامل حال عموم مردم و هم غیر قابل تغییر و نیز جاودانی است و در تمام ازمنه حاکم بر مردم می‌باشد (Sabine 1951: 132). رنسانس در واقع نقطه عطفی در تاریخ اروپا بود و به تبع آن تعاریف و رویکردها به بسیاری از مفاهیم همچون عدالت، آزادی، برابری و... دچار تغییر و تحول شگرفی گردید. از نمایندگان این تغییر و تحول نیکولو ماکیاوولی می‌باشد که نظم، امنیت و قدرت را بر همه امور ترجیح می‌دهد. ماکیاوولی ترجیح قدرت بر عدالت را تا آنجا پیش می‌برد که می‌نویسد: در حکومت‌هایی که جمهوری هستند، هرگز خاطره‌های آزادی و استقلال، که سابقاً دارا بودند، آنها را ساکت و آرام نخواهد گذاشت، لذا بهترین اطمینان خاطر برای ایمن بودن از شورش و عصیان آنها این است که آن شهر یا ایالت خراب و ویران شود یا اینکه شاه رفته در میان آنها رحل اقامت افکند (ماکیاولی ۱۳۸۴: ۴۴). ماکیاوولی با این دیدگاه حقوق مردم در رابطه با سرنوشت خویش را که عدالت بر پایه آن می‌باشد، نادیده می‌انگارد و نظم و قدرت را بر آن ترجیح می‌دهد. در همین دوره عده‌ای هم همانند توماس مور (ر.ک. به: مور بی تا) و کامپانلا (ر.ک. به: عالم ۱۳۷۶) عدالت را در جوامع سوسیالیستی و مبتنی بر برابری محض می‌دیدند. در اوایل دوران جدید ما شاهد گرایش مجدد برخی از اندیشمندان به

نگرش طبیعت‌گرایانه و حتی حقوق الهی در مورد عدالت هستیم. از میان این افراد می‌توان به ژان بُدن و بوسونه اشاره کرد. مثلاً بوسونه قائل بود که هیچ دولتی نمی‌تواند بدون دین، حتی دین دروغین برپای بماند و عدالت اجتماعی نیز بر اساس دین استوار شده است و لذا با خودکامگی سازگار نیست. از نظر او خداوند عادل است و اجازه نمی‌دهد هیچ قدرتی کاملاً خودکامه باشد و یا قانون طبیعی، الهی یا انسانی را نادیده انگارد (جمشیدی ۱۳۸۰: ۷۳). در دیدگاه هابز، عدالت دقیقاً عبارت از وفای به عهد و پیمان است، در صورتی که دیگران هم به قول و قرار خود وفا کرده باشند که متضمن ارائه تعریفی از عدالت است که حاصل توافق شهروندان می‌باشد (تاک ۱۳۷۶: ۱۰۴). لاک هم با مبنا قرار دادن حقوق طبیعی، حفظ جان، مال و آزادی را مهم‌ترین مسأله در باب عدالت می‌داند. عدالت در سنت هیومی مبتنی به اصل فایده و سودمندی فرد و دیگران است. در حقیقت از دیدگاه دیوید هیوم، فایده همگانی یگانه منشأ عدل است و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آنهاست (کاپلستون ۱۳۷۵ ج ۵: ۳۵۱). در سنت روسو و کانت عدالت زیر مجموعه اخلاق قرار گرفت به طوری که نگرش به عدالت از حد طبیعت و فایده فراتر می‌رود و امری اخلاقی و انسانی می‌گردد. همچنین از دیدگاه کانت اخلاق مبنای سیاست است و مسائلی چون آزادی و عدالت باید در قالب نگرش اخلاقی بیان گردد. کانت استدلال می‌کرد که بالاترین ویژگی دولت خوب، چنانکه ارسطو نیز معتقد بود، عدالت است، و پر واضح است که فقط قدرت مطلق حکومت، ضامن عدالت نیست. لذا کانت قائل به این بود که صرف نظر از اینکه مردم در اصل به چه انگیزه‌ای به مراجع مدنی کردن نهاده باشند، توجیه نهایی برای تأسیس جامعه ای مرکب از شهروندان آزاد باید ماهیت اخلاقی داشته باشد (سالیوان ۱۳۸۰: ۴۰). عدالت در نظرگاه سوسیالیست‌ها حذف مالکیت خصوصی و در پرتو وجود تشکیلات مقتدر و تمرکز یافته (مانند دولت یا دیکتاتوری پرولتاریا) قابلیت تحقق را دارد. اما در اندیشه لیبرالیستی کاملاً مخالف با سوسیالیسم، عدالت را مفهومی در خدمت مالکیت خصوصی قرار می‌دهند که البته در این مکتب هم، از عدالت توزیعی یا تبدیلی یا عدالت اجتماعی بحث می‌گردد. در مجموع، مباحث مربوط به عدالت در غرب به طور کلی در اندیشه مارکسیسم و نئومارکسیسم و نیز در اندیشه لیبرالیسم، در گونه‌ها و شاخه‌های متعدد آن مطرح شده است. همچنین محافظه کارانی چون اکشات، اشتراوس و... هم در این باب نظریاتی ارائه داده‌اند که بسیار با یکدیگر متفاوت و بعضاً متعارض می‌باشند.

نمونه‌ای از این تعارض‌ها در دیدگاه‌های متفکرینی چون هایک و آرنست با مارکس و مارکسیست‌ها نمود یافته است، در حالی که آن دو معتقد به حذف مفهوم عدالت اجتماعی از فرهنگ سیاسی جامعه‌اند، مارکس و پیروان او معتقد به رسوخ دیدگاه‌هایشان در باب عدالت در تمامی وجوه جامعه می‌باشند.

به طور کلی در غرب باستان شاخص‌ترین تعریفی که از عدالت بیان شده است همان حد وسطی است که توسط ارسطو بیان شده است و این در شرایطی است که فایده‌گرایی^۱ هیومی و عدالت مبتنی بر قدرت ماکیاولی، صدمات جدی به روند عدالت اجتماعی، چه در عالم نظر و اندیشه و چه در پیاده‌سازی آن در محیط اجتماعی و سیاسی، وارد کرده است. اما مجدداً در دوران جدید از سویی مبانی حقوق طبیعی (مثلاً توسط منتسکیو تحت عنوان *روح القوانين*) و از سوی دیگر زیر مجموعه قرار دادن بحث عدالت اجتماعی تحت مبانی اخلاقی (مانند جان راولز) مطرح شده است.

اندیشمندانی مانند راولز به متزلزل بودن پایه‌های عدالت در غرب پی برده و درصدد اصلاح و باز تعریف عدالت و عدالت اجتماعی بر اساس مبانی قابل قبول تری می‌باشند. در ادامه به صورت مبسوط در مورد نظریه عدالت او بحث خواهد شد.

همچنین دیدگاه‌ها و تعاریف گوناگونی نسبت به عدالت در اندیشه‌های شرقی، ادیان آسمانی و خصوصاً در اسلام وجود دارد. مثلاً در آیین زرتشت عدالت در قالب مفهوم خویشکاری بیان شده و اعلام می‌دارد که هر کسی تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایسته طبقه اوست پردازد (مجتبایی ۱۳۵۲: ۵۰). در اندیشه آگوستین قدیس عدالت مطلق، یعنی عدالت منطبق با کلیت نظم، که همانا در آفاق وجود دارد، می‌تواند تا حدی در جامعه و نظام زمینی هم برقرار گردد. در حقیقت، عدالت حقیقی هر دولت بسته به انطباق آن دولت است با یک نظام جهانگیر و جهان گستر (فاستر ۱۳۶۲: ۳۴۹). در آیین بودایی هم عدالت، یعنی به هر کدام از غرایز و پیوندها و امیال و نیازها، به اندازه طبیعتشان زندگی بخشیدن و مجال حیات دادن و میان این همه، رابطه‌ای متناسب و متعادل برقرار کردن و در یک کلمه عدالت، یعنی اعتدال و میانه‌روی (شریعتی ۱۳۵۹: ۱۴۸).

در حوزه اسلامی هم این تعارضات در مورد عدالت وجود دارد. در حالی که غالب اهل سنت عدالت را منحصر در امور اخلاقی و ویژگی‌های شخصی قرار می‌دهند، شیعه با نگرش به عدالت

1. Utilitarianism

به عنوان یکی از اصول بنیادین دین، آن را جاری و ساری در تمام شئون زندگی فردی و خصوصاً اجتماعی قلمداد می‌کند. به عنوان نمونه، در عقاید اشاعره هر چیزی از آن جهت عدل است که فعل خداست و چون به عقیده اینها هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و به علاوه، هیچ فعلی غیر از خدا وجود ندارد، پس ظلم مفهوم ندارد (مطهری بی تا: ۴۷). این تفکر نتایجی جز تعبد و تسلیم محض، عدم معیار بودن اصل عدل، نفی اختیار در افعال بندگان، استناد حُسن و قُبْح اعمال به شرع و نه عقل، عدم نظریه پردازی در باب عدالت و دستاویزی برای حکومت های ستمگر نداشت. اما بر خلاف این فرّق، شیعیان به حُسن و قبح ذاتی امور اعتقاد یافتند که عقل انسان نیز توانایی ادراک حَسَن یا قبیح بودن امور و همچنین عادلانه یا ظالمانه بودن آنها را دارد (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ - ۲۱۴). همین تفکر بوده که شیعه را جریانی ضد ظلم و پیشتاز در عدالت در طول تاریخ قرار داده است.

در مجموع با ارائه این تعارضات در دیدگاه‌های گوناگون در باب عدالت می‌توان به دو نتیجه مهم دست یافت: نخست، اهمیت حیاتی این مسأله و دوم، ارائه دیدگاه‌هایی در باب عدالت که بتواند از شمولیت و پذیرش عمومی بیش تری برخوردار باشد و با انطباق با شرایط زمانی، مکانی و خَلقی نوع بشر در سراسر عالم، بتواند گام مؤثری در هماهنگی ساختن نظریات و نیز سودمند بودن آنها برای بشر بردارد. همان گونه که راولز با ارائه نظریه و اصول عدالتش در پی چنین هدفی بود امام خمینی نیز با فطری دانستن عدالت و حبّ آن توسط ذات بشر در این راستا گام بلندی برداشت.

در این نوشتار سعی می‌شود تا دیدگاه‌های جان راولز و امام خمینی به عنوان دو نماینده فکری مهم جهان غرب و جهان اسلام با یکدیگر مقایسه گردد و وجوه اشتراک و افتراق آنها با یکدیگر تبیین شود.

ساختار و مبانی نظری اندیشه جان راولز در باب عدالت

جان راولز که به عنوان بزرگ ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم شناخته می‌شود در سال ۱۹۲۱ در بالتیمور امریکا متولد شد و مدرک دکترایش را در سال ۱۹۵۰ از دانشگاه پرینستون در رشته فلسفه اخلاق اخذ کرد. راولز تقریباً در همه زندگی بزرگسالی اش، فیلسوف دانشگاهی بوده است و به ترتیب در دانشگاه‌های بسیار مهم امریکایی چون پرینستون، کورنل، ام آی تی و هاروارد به

تدریس پرداخته است (لسناف ۱۳۸۷: ۳۲۸). آثار او پیچیده، عمیق و تفکربرانگیز است. وی از لحاظ سنت فلسفی، تحت تأثیر کانت بود، و کوشیده تا از دیدگاه کانت، یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، یعنی مسأله عدالت، را حل کند (بشیریه ۱۳۸۷: ۱۱۴).

در اهمیت وی همین بس که نه تنها برجسته‌ترین فیلسوفان و اساتید فلسفه سیاسی به آرا و نظرات او توجه خاص کرده و در شرح و بسط و نقد آثار وی کوشیده‌اند بلکه متفکران مشهوری که اساساً زمینه اصلی کارشان اندیشه سیاسی نبوده است به آرای وی روی آورده و به نقد و بررسی رهاورد فکری او پرداخته‌اند. تا کنون قریب پنج هزار کتاب و مقاله به نوعی به راولز پرداخته و تبیین یا نقد نظریه عدالت و اندیشه سیاسی وی را از نظر گذرانده‌اند. قریب به اتفاق منتقدان، عمق و جامعیت و مؤثر بودن نظریات او را ستوده‌اند. رابرت نوزیک در اهمیت تفکر راولز این نکته را خاطر نشان می‌کند که فیلسوفان سیاسی معاصر یا باید در چارچوب نظریه راولز کار کنند یا آنکه سر نپرداختن به او را تبیین نمایند (واعظی ۱۳۸۴: ۱۵-۱۴).

همین ویژگی‌های پیش گفته است که راولز را به عنوان چهره‌ای شاخص در میان نسلی از متفکران زمان خود و حتی پس از آن مبدل ساخته است. به گونه‌ای که عده‌ای او را به خاطر ارائه نظریاتش خصوصاً در باب عدالت ستوده‌اند و عده‌ای منتقد او گشته‌اند. بدین ترتیب، متفکرانی که با راولز آشنا نیستند، عموماً به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول صرفاً آرای او را نقد کرده‌اند بدون آنکه جایگزینی ارائه دهند و گروه دوم علاوه بر نقد آرای راولز، درصدد ارائه نظریات جایگزین بوده‌اند. رابرت نوزیک از چهره‌های شاخص گروه دوم است، در حالی که راولز نظریه «عدالت به مثابه انصاف» را مطرح می‌کند نوزیک نظریه «عدالت به مثابه استحقاق» را مطرح می‌کند.

کتاب *نظریه عدالت* که در سال ۱۹۷۱ چاپ شد مهم‌ترین اثر جان راولز است، اما پیش از تنظیم نهایی اندیشه خود در باب عدالت در این کتاب، مقالات مهمی در این خصوص نوشت که موجب اشتها وی گردید. از آن جمله است: «عدالت به مثابه انصاف»، «معنای عدالت»، «آزادی قانونی و مفهوم عدالت» و «عدالت توزیعی» (بشیریه ۱۳۸۷: ۱۱۴). در نهایت هم با کتاب *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۳) اوست که ما از راولز متقدم به راولز متأخر می‌رسیم.

جان راولز به عنوان یک اندیشمند و فیلسوف سیاسی که در قالب مکتب لیبرالیسم اندیشیده است، در پی طرح اندازی تازه و تقویت شده‌ای از این مکتب بوده است. او این کار را با تغییر در مبانی و اصول ناظر بر لیبرالیسم که تا قبل از نظریه وی در باب عدالت وجود داشته، انجام داده

است. در حقیقت راولز و اندیشمندانی که کمابیش مانند او می‌اندیشند به این نتیجه رسیده‌اند که ساز و کار جاری در نظم و نظام سیاسی و اجتماعی غربی نیاز به بازبینی در چشمت اصول و حتی محتوای آن دارد تا مورد پذیرش منطقی در میان طرفداران و پیروان واقع شود و جوابی برای منتقدان آن باشد. تا قبل از راولز، لیبرالیسم مکتبی بوده که اصل و مبنا را در لذت و سودمندی^۱ برای افراد جامعه می‌دانست و عدالت را در درجه‌ای نازل تر نسبت به این دو قرار می‌داد. عدالت حداکثر در توزیع یا باز توزیع لذت و سود کاربرد داشته است نه اینکه مبنایی برای سایر اصول بنیادین جامعه باشد، اما راولز به نقایص و مخاطرات حاصل از این نگرش پی برد و با طرح مطالبی سعی در حل این مسأله داشت.

راولز با قرار گرفتن در سنت کانتی در این راه گام برداشت. سنت کانتی که سیاست و عدالت را نه در قالب لذت، سود و بهره‌مندی، بلکه زیر مجموعه اخلاق قرار می‌دهد. همچنین راولز با مطرح ساختن توافق انسانها درباره اصول عدالت در حوزه‌ای که او آن را پرده جهل^۲ می‌نامد، در زمره نظریه پردازان قرار داد اجتماعی قرار گرفت.

بحث او درباره عدالت معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را تعیین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بر دارند. نظریه عدالت راولز پیرامون برخی مفاهیم اساسی تنظیم شده است. مفاهیمی چون: وضع نخستین، پرده جهل، انصاف، بی طرفی و اصول عدالت. معنای «عدالت به مثابه انصاف» که جوهر نظریه عدالت راولز است بدین قرار است: انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم گیری منصفانه (بشیریه ۱۳۸۷: ۱۱۷).

تمامی تلاش راولز در این راستا بوده تا عدالت را به عنوان مفهومی قراردادی مطرح نماید و در اصل آن را به عنوان یک فضیلت اخلاقی فراتر از قرارداد مطرح سازد. برای این منظور وی نیاز داشت تا مبنایی برای این فضیلت اخلاقی بیابد، براین اساس وی به ابزار تحلیلی وضعیت فرضی تحت عنوان پرده جهل پناه برد و آن شرایطی است که انسان‌ها بدون توجه به منافع و در پس پرده جهل نسبت به امتیازات یا کمبودهای خود تصمیم می‌گیرند.

1. Utility
2. veil of ignorance

به گفته وی در آن شرایط انسان‌ها نه با توجه به منافع خود و نه از روی اضطرار برای حفظ منافع، بلکه به شکل بی‌طرفانه اصولی را وضع می‌کنند که می‌توان آن اصول را اصول عدالت نامید. در واقع اصول عدالت اصولی است که در چنین شرایطی می‌تواند وضع شود و تنها انسان‌ها در حالت بی‌طرفی کامل می‌توانند آنها را وضع کنند. وی تبیین اصول عدالت در شرایط بی‌طرفانه را امری معقول می‌داند اما عقلی فراتر از عقل ابزاری و در نتیجه یک فضیلت اخلاقی به نام انصاف در وجود آدمی وجود دارد؛ بنابراین وی با تأثیرپذیری از کانت و انسان‌شناسی وی معتقد است که انسان دارای فضایل اخلاقی است که آن فضایل زمینه‌ساز گرایش وی به اصولی بی‌طرفانه، یعنی اصول عدالت، است.

به بیان دیگر، راولز می‌گوید انسان‌ها برای اینکه اصول عدالت مبتنی بر انصاف را برگزینند و این اصول در تمامی ارکان جامعه از طریق نهادها جاری گردد، باید در وضع نخستین که همان اوضاع و احوال حاکم بر انتخاب اصول عدالت است، از هر گونه میل شخصی، غریزه نفسانی و هدف دار بودن و نگرش بر طبق سود و ... رها گردند. این حالت تنها با وجود پرده جهل در برابر دیدگان افراد پدید می‌آید:

راولز برای آنکه چنین چیزی را ممکن کند در آن «وضع نخستین» خود دست به نوع‌آوری عظیم و مشهوری می‌زند- یعنی همان «حجاب جهل». این بدان معناست که هیچ کس جایگاه خود را در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقعیت اجتماعی خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند سهم او از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش و قدرت و چیزهای دیگرش، چقدر است. طرف‌های قرارداد (حتی) نمی‌دانند درکی که از غیر دارند چیست و میل و رغبت روان شناختی خاصشان کدام است (لسناف ۱۳۸۷: ۳۳۵-۳۳۴).

مسلماً قراردادی که راولز بدان اشاره می‌کند سنخیتی با مفهوم قدیمی تر قرارداد اجتماعی که اصحاب قرارداد پیش از وی مانند هابز و لاک به کار برده‌اند، ندارد. زیرا در این جا افراد از قبیل قرارداد اجتماعی به دنبال نفع یا سود مشترک، آنگونه که هابز امنیت و لاک جان مال و آزادی را مطرح می‌کردند نیستند، بلکه به دنبال رفع تضادها [میل شخصی، غریزه نفسانی، نگرش بر طبق سود و ...]

هستند. این پرده جهل انتزاعی مانع این تضادها و هموار کننده تعیین اصول عدالت پیشنهادی او توسط افراد جامعه است.

البته این بدان دلیل نیست که راولز گمان می‌کند انسان‌ها در جامعه منافع و علایق مشترک ندارند، بلکه به این دلیل است که آنچه مسأله عدالت را پیش می‌آورد منافع متضاد است. قرارداد راولز کاملاً عامدانه، فقط یک جنبه از طبیعت انسان و وضع بشری را الگو قرار می‌دهد. وضعیتی که در این قرارداد پیش می‌آید، برخلاف وضع طبیعی [مانند آنچه سایر اصحاب قرارداد مطرح کرده‌اند] واقع‌گرایانه نیست و قصد هم از آن، این نیست که واقع‌گرایانه باشد. این وضع حالتی غیر رضایت بخش از زندگی نیست که قرارداد اجتماعی امکان‌گرنیز از آن را فراهم آورد (لسناف ۱۳۸۷: ۳۳۳-۳۳۲).

به طور کلی راولز وضعی را تصور می‌کند که در آن اعضای جامعه یا نمایندگان آنان اصولی را برای اداره زندگی اجتماعی در شرایط بی‌طرفی، یعنی نادیده انگاری عوامل تصادفی برمی‌گزینند. به عبارت دیگر این شرایط، متضمن پرده جهلی است که مانع از دسترسی افراد مورد نظر به انواعی از اطلاعات می‌شود. اطلاعاتی که داشتن آنها بی‌طرفی را نقض می‌کند. بنابراین اعضای وضع نخستین چیزی درباره امتیازات و وضع طبیعی، اجتماعی، تربیتی، شغلی، مالی و ارثی خود یا موکلان خود نمی‌دانند. در حجاب جهل فرد نمی‌داند که آیا سیاه است یا سفید، فقیر است یا غنی، دانشمند است یا بی‌سواد، زن است یا مرد، جوان است یا پیر. در چنین شرایطی افراد حاضر در وضع نخستین درباره دو اصل عدالت به توافق می‌رسند (بشیریه ۱۳۸۷: ۱۲۰). در حقیقت در این جاست که افراد بدون دغدغه خاطر می‌توانند مسیر عدالت و به طور کلی مسیر زندگی‌شان را ترسیم نمایند و چون این گونه اقدام به انتخاب می‌نمایند، پس از انتخابشان دچار پشیمانی، یأس یا ناخشنودی نمی‌گردند و این همان شرایط عدالت است.

تقریر اولیه در اصول عدالت مورد نظر راولز به شرح زیر است:

اصل نخست: هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد.

اصل دوم: قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای ساماندهی شوند که: الف) به نحو معقول انتظار رود به سود همگان باشد. ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشد که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر است (راولز ۱۳۸۷: ۱۱۰).

منظور از اصل اول این است که آزادی بنیادین به عنوان یک حق کلی به گونه‌ای باشد که همه از آن بهره‌مند شوند و بتوانند به طور برابر از آن استفاده کنند. مراد از بند الف اصل دوم هم این است که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که بیش‌ترین منفعت را برای کم بهره‌ترین افراد دربرداشته باشد که البته برابری مطلق و تمام را ایجاد نمی‌کند (حسینی بهشتی ۱۳۷۸: ۵۰).

البته چند نکته در اینجا حائز اهمیت است: در اصول عدالت اجتماعی راولز، اصل آزادی (اصل اول) مقدم به اصل برابری (اصل دوم) است و این همواره ثابت است. به طوری که اگر قرار باشد اصل آزادی تغییری یابد بدین ترتیب خواهد بود که آزادی فقط با آزادی محدود خواهد گشت. بدین معنا که برای نمونه اگر بین دو آزادی تزاومی پدید آید آن آزادی که برای تعداد بیش‌تری از مردم مفید خواهد بود مدنظر قرار خواهد گرفت. این تقدم از دو دلیل نشأت می‌گیرد: الف) عاقل بودن افرادی که این دو اصل را به عنوان معیارهای عادلانه بودن ساختار اجتماعی و محتوای آن برگزیده‌اند و ب) اصل ترتیب و اولویت الفبایی (محمودی ۱۳۷۶: ۱۱۴). به عبارت دیگر، تحت مفهوم خاص عدالت، خواسته بیشینه کردن ثروت فقیرترین طبقه، فقط در صورتی اجابت می‌شود که پیش از آن بیشینه کردن آزادی‌های پایه‌ای برابر و برابری منصفانه فرصت‌ها صورت گرفته باشد (لسناف ۱۳۸۷: ۳۸۰).

در حقیقت جان راولز در نظریه عدالت خود این دو معیار را برای سنجش عادلانه بودن یا نبودن نهادهای مختلف جامعه از قبیل نظام سیاسی، ساختار اقتصادی، قوانین اساسی، سیستم آموزش و پرورش، نحوه مالکیت منابع اقتصادی و ابزار تولید، نظام قضایی و دیگر نهادهای مهم و اساسی جامعه در نظر می‌گیرد (واعظی ۱۳۸۴: ۱۸).

محتوای نظریات راولز در باب عدالت و عدالت اجتماعی

نخست آنکه راولز عدالت را به عنوان برترین فضیلت اجتماعی می‌داند که آن را در اصول عدالت اجتماعی‌اش پیشنهاد می‌دهد. شاید به این دلیل باشد که آن را به تمامی نهادها، ساختارها و محتوای

درونی آنها تعمیم می‌دهد و این گونه استدلال می‌کند که هر ساختار یا رابطه‌ای که در جامعه وجود دارد می‌بایست بر اساس این دو معیار، یعنی اصل آزادی و اصل برابری در فرصت‌ها (البته به معنای تناسب، نه برابری صرف)، جهت عادلانه بودن یا نبودن سنجیده شوند.

دوم، وجه اخلاقی‌ای است که راولز به اصول عدالت خود می‌بخشد، او در «عدالت به مثابه انصاف» می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهم را بیان کند که به طرز منحصر به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار اساسی (جامعه) مربوط می‌شوند. «عدالت به مثابه انصاف» ارائه‌کننده روایتی از این ارزش‌ها در پرتو ویژگی‌های خاص معینی از رابطه سیاسی به صورتی متمایز از دیگر روابط - انجمنی، خانوادگی و شخصی - است (راولز ۱۳۸۳: ۲۲).

سوم، استراتژی یا راهکار باز توزیع منابع اولیه اجتماعی است که در یک جامعه می‌تواند تا حدود زیادی موجب پرکردن شکاف‌های اقتصادی گردد و فقر را سامان بخشد. راولز در کتاب *نظریه عدالت* خود اینگونه بیان می‌کند که مفهوم عمومی «عدالت به مثابه انصاف» ما را ملزم می‌کند که تمامی کالاهای اجتماعی با ارزش و اولیه باید به صورت برابر توزیع گردند مگر اینکه یک توزیع نابرابر در پی امتیازدهی به شخص معین (کم بهره مندترین افراد از کالاهای اجتماعی با ارزش) باشد (Solomon 2000: 286).

زیرا به هر حال ممکن است این نظام توزیع آفت‌هایی داشته باشد که کاملاً قادر به پاسخگویی نیاز افراد به فرصت‌های برابر و متناسب نباشد. پس بنابراین باید از افرادی که در این اثنا متضرر می‌گردند، به نحوی حمایت بیش‌تری گردد تا اصل انصاف رعایت گردد.

راولز این اصول عدالت را در *نظریه عدالت* خود که در سال ۱۹۷۱ منتشر شد، اصولی عام و جهان شمول قلمداد می‌کرد و آن را به عنوان معیارهایی برای سنجش تمامی جوامع و ساختارهای موجود در یک جامعه می‌دانست. اما به مرور با انتقادهایی که به این نظریه وارد گشت آن‌را تنها به عنوان یک معیار در جوامع دموکراتیک به کار برد و بیان کرد که تنها جوامعی را که دارای ساختار دموکراتیک هستند می‌توان با این اصول مورد سنجش قرار داد. علاوه بر انتقادات مذکور، انتقادهایی هم در باب ماهیت این دو اصل و انتخاب آن توسط همه افراد برای ساختن یک جامعه عادلانه مطرح گشت.

افرادی که به طور کامل و مطلق مبادرت به انتخاب دو اصل یاد شده راولز می‌نمایند در پس پرده بی‌خبری چیزهایی را نمی‌دانند و نباید هم بدانند تا موضع‌گیری و تصمیم‌گیریشان بی‌طرفانه

باشد. اما چیزهایی را هم می‌دانند. حالا آنچه می‌دانند چیست؟ اینجاست که مسأله بغرنج می‌گردد (سروش ۱۳۸۶: ۱۷۹). بنابراین مشخص می‌گردد که افراد برای انتخاب دو اصل آزادی و برابری، کاملاً هم بی‌طرفانه و هم بدون پیش‌انگاشت‌های ذهنی نمی‌توانند باشند، چرا که همان دانسته‌هایشان برای انتخاب دو اصل مذکور می‌تواند پایه‌ای برای انتخاب نه صرفاً عقلانی، بلکه از پیش داوری شده‌ای باشد. به طوری که از نظر هانس گنورگ گادامر، بین خود، و زبان و جهان یک رابطه تاریخی وجود دارد، به این معنا که سنت و زندگی جمعی گذشته که در زبان رسوب یافته توأمان تجربه‌های واقعی و تجربه‌های ممکن را شکل می‌بخشد و او آن را آگاهی تاریخی مؤثر می‌خواند (محمد پور ۱۳۸۹: ۳۱۰).

واقعاً این ابهام بسیار جدی است که افراد هنگام انتخاب دو اصل عدالت اجتماعی راولز، در شرایطی که از موقعیت واقعی خویش در اجتماع هیچ اطلاعی ندارند و چه بسا که هر فرد احتمال دهد که در بدترین شرایط اقتصادی باشد - کما اینکه راولز با تأکید بر اینکه افراد در آن وضعیت نامطمئن استراتژی بدبینانه و محافظه کارانه را انتخاب می‌کنند به این احتمال مهر تأیید می‌زند - چگونه می‌توان پذیرفت که آنان حفظ و تأمین آزادی‌های اساسی را مبرم‌ترین و مقدم‌ترین خواسته خود قرار می‌دهند و بر تأمین نیازهای اصلی اقتصادی و معیشتی خود مقدم می‌شمارند. علاوه بر این نقد دیگری که بر نظریات راولز وارد است این است که تراحم میان آزادی‌های افراد چگونه حل و فصل می‌شود (واعظی ۱۳۸۴: ۱۹۱).

در مقدمه‌ای که دکتر داوری اردکانی در ترجمه فارسی کتاب *نظریه عدالت* می‌گوید، راولز فیلسوف سیاسی است و او قبل از آنکه به فلسفه سیاسی بپردازد، در حوزه فلسفه تحلیلی مطالعه می‌کرد و پرورده آن حوزه بود، اما وقتی به فلسفه سیاسی پرداخت، تقریباً از فلسفه تحلیلی برید و به اندیشه اخلاقی و سیاسی کانت و جان دیوئی رو کرد. در میان اهل فلسفه اروپا و امریکا این تنها راولز نبود که از فلسفه تحلیلی عدول کرد بلکه فلسفه تحلیلی به پایان راه خود رسیده بود و دیگر برای دفاع از تجدد و نظم سیاسی - اجتماعی جهان متجدد کارساز نبود (راولز ۱۳۸۷: ۱). از سوی دیگر زیربنایی که از دهه‌ها و سده‌های پیش برای لیبرالیسم تحت عنوان لذت و سود و بهره‌مندی ترسیم شده بود هم دیگر کارایی خود را از دست داده بود. به همین دلیل فیلسوفان سیاسی چون راولز در پی طرح‌اندازی پایه‌های قابل قبول‌تری چون اخلاق و فضیلت برای لیبرالیسم هستند. اینان

با مشاهده نارسایی‌ها و کاستی‌های موجود در پایه‌های پیشین لیبرالیسم، در پی ارائه پایه‌های مقبول‌تر و استوار ساختن محتوا و بدنه اصلی این مکتب بر اساس آنها هستند.

راولز در حقیقت ایده عدالت اجتماعی خود را بر مبنای اصول اخلاقی و جایگزینی برای نفع‌انگاری می‌داند که در غرب سال‌های طولانی از زمان جرمی بنتام و جیمز میل در قرن ۱۸ به عنوان اصل درجه دوم اخلاقی در تمام ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی غرب ریشه دوانده بود و اکنون نیز همچنان به عنوان یکی از پایه‌های روابط اجتماعی افراد و نظام‌های سیاسی مطرح است.

بنابراین هنگامی که راولز در سال ۱۹۹۳ کتاب *لیبرالیسم سیاسی* خود را می‌نویسد، لیبرالیسم و نظریه عدالت خود را به عنوان مناسب‌ترین راهکار سیاسی جهت تکوین یک نظم اجتماعی و همکاری اجتماعی بادوام در جوامع لیبرال دموکراتیک معاصر تعریف می‌نماید (واعظی ۱۳۸۴: ۱۰). در واقع، او تلاش می‌کند بین آزادی و عدالت آشتی برقرار سازد و با توجه به عدالت، روح تازه‌ای را در لیبرالیسم بدمد و برخلاف برداشت‌های مادی‌گرایانه یا فایده‌گرا که اسلاف وی از عدالت داشته‌اند او می‌خواهد با قرار گرفتن در سنت کانتی طرحی نو در باب عدالت در اندازد. راولز خود تأکید می‌کند که اصول عدالت، ملاحظات ویژه‌ای را که با اخلاق ارتباط پیدا می‌کنند به ما معرفی می‌کند و قواعد مربوط به اولویت، تقدم و اولویت آن اصول را به هنگام تعارض به ما نشان می‌دهد (راولز ۱۳۸۷: ۱۰۰ - ۹۷).

راولز با طرح وضع نخستین و اخذ این اصول از آن، تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک غربی ارائه می‌کند و در واقع، بر مفهوم غایت‌گرایانه و اخلاقی از عدالت در چارچوب نظریه لیبرالیسم تأکید دارد. چه این دو اصل از دید او به مثابه اصول اخلاقی اولیه دموکراسی تلقی می‌شوند (جمشیدی ۱۳۸۰: ۹۵ - ۹۴). همچنین راولز «برابری دموکراتیک» را این گونه تفسیر می‌کند: حاصل آمیزش برابری منصفانه فرصت با اصل تفاوت (راولز ۱۳۸۷: ۱۳۰). در حقیقت او نظریه عدالتش را در پرتو چنین تعریفی از برابری کارساز می‌بیند.

در مجموع راولز از این بحث این نتیجه را می‌گیرد که اصول عادلانه در جوامع در صورتی می‌تواند تبیین شود که این جوامع به شرایطی بی‌طرفانه نزدیک باشند و آن در شرایطی است که ساختار و نهادهای اجتماعی به چنین بی‌طرفی نزدیک بوده که این وضعیت در جوامع دموکراتیک بیش‌تر است. در واقع وی دو شرط را برای جامعه عادلانه قائل است: اولاً، وجود

آزادی و فرصت‌های برابر برای همه و ثانیاً، وجود نابرابری‌های حداقلی موجه. بر این اساس راولز تلاش می‌کند لیبرال دموکراسی را با عدالت آشتی دهد و از نوعی لیبرال دموکراسی عادلانه حمایت نماید.

عدالت از منظر امام خمینی

عدالت یکی از مفاهیم مهمی است که امام خمینی همواره بر آن تأکید داشته‌اند. تا آنجا که محوری‌ترین جهت‌گیری سیاسی - اجتماعی نظام سیاسی از دیدگاه ایشان به‌شمار می‌رود. پس از ایجاد جامعه‌ای مستقل، تحقق عدالت در جهت‌گیری‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از اهداف اساسی حکومت اسلامی است.

امام خمینی در سیره نظری و مواضع عملی خود، یکی از مهم‌ترین اهداف نظام سیاسی را تحقق قسط و عدالت در جامعه برشمرده و در موارد مختلف این واژه را برای تمایز حکومت حق از ناحق به کار برده است.

از دیدگاه امام خمینی، عدالت و قسط در وجود و ذات انسان ریشه دارد و او طبعاً موجودی است که به سوی عدالت و برقراری قسط در جامعه گام می‌نهد و از بی‌عدالتی و تبعیض رویگردان است. به همین رو، ایشان عدل را از جنود عقل می‌داند که مطابق فطرت است و چون ذات معشوقه همه سلسله بشر به فطرت اصلیه، دارای همه کمالات است توجه و عشق به کمال مطلق از فطریات خواهد بود (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۴۷، ۹۹). به دلیل آنکه در اندیشه امام عدل فضیلت نفسانی است، بر این اساس، انسانی که دارای عقل سلیم و فطرت پاک است، از افراط و تفریط ذاتاً احساس تنفر می‌کند و از این سو به عدل و قسط توجه و گرایش دارد:

قلب فطرتاً در مقابل قسمت عادلانه خاضع است و از جور و اعتساف فطرتاً گریزان و متنفر است. از فطرت‌های الهیه، که در کمون ذات بشر مخمّر است، حب عدل و خضوع در مقابل آن است، و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است؛ اگر خلاف آن را دید، بداند در مقدمات نقصانی است... (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۱۳).

چون در نظر امام خمینی عدل مطلق مستقیم به همه معنی است و خداوند بر صراط مستقیم و عدالت تمام است (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۴۷) می‌توان گفت که در نظر ایشان عدالت برجسته‌ترین صفت

پروردگار و شامل جمیع کمالات است و ویژگی تمام افعال الهی است. در نگرش امام حتی قانون الهی که همان احکام و تعالیم مکتب اسلام است، «برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است» (امام خمینی ۱۳۶۹: ۳۰).

امام خمینی اصولاً در سه سطح به بحث عدالت پرداخته است:

۱. عدالت را صفت پروردگار و فعل ربوبی معرفی می‌کند و عالم را تجلی این صفت الهی، و

اساس عالم را نیز موازین عدل می‌داند. ایشان می‌فرمایند:

یکی از معارفی که حکیم و متکلم و عامه مردم از اهل شرایع
تصدیق دارند و جای شبهه برای احدی نیست، آن است که آنچه به
قلم قدرت حکیم علی الاطلاق، جلت قدرته، جریان پیدا کرده، از
وجود و کمالات آن و از بسط نعمت و تقسیم آجال و ارزاق،
بهترین نقشه و جمیلترین نظام است و مطابق با مصالح تامه؛ و نظام
کلی اتم نظام متصور است (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۱۲).

۲. عدالت را صفت اخلاقی فرد می‌شمرد و آن را مفهوم حد وسط در امور می‌داند: «بدان که عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۴۷). در این راستا، امام نفس انسان را متشکل از دو جزء می‌داند: نخست، جزء متعقل که منشأ حکمت و عدالت است؛ دوم، جزء غیرمتعقل که منشأ خشم و شهوت و غضب است. اجزای غیرمتعقل به منزله قوایی اند که سرچشمه تمام ملکات حسنه و سیئه هستند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۴۹).

به تعبیر امام خمینی، هر کدام از این قوا منشأ نوعی رفتارهای انسانی اند و به تناسب رشد جسمانی او توسعه می‌یابند تا به کمال برسند. عدالت در این بعد به معنای حد وسط (به دور از افراط و تفریط) است و نمودش در رفتار انسانی هنگامی است که رفتار و اخلاق فرد برآیند نسبت مساوی دخالت هر یک از این سه قوه با نظارت قوه عاقله باشد.

«در اخلاق نفسانی، که اعتدال قوای ثلاثه است» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۴۸). بر این اساس عدالت چون نسبت به تمام فضایل دیگر نیز در حد وسط قرار می‌گیرد، برقرارکننده تعادل بین تمام فضایل است؛ یعنی سایر فضایل، با عدالت اعتبار می‌یابد. از این رو، اوامر و نواهی اخلاقی برپایه آن تعیین می‌شوند.

۳. عدالت را به عنوان مفهومی اجتماعی که جوهره نظام اجتماعی اسلام است، معرفی می‌کند. از نظر ایشان، عدالت و قسط نه یک غایت فردی، گروهی و طبقه‌ای یا مکتب خاص، بلکه غایتی انسانی است، از این روی در همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه آدمیان مطرح است. عدالت خواهی امری بشری و فطری است:

اسلام به قانون نظر «آلی» دارد، یعنی، آن را آلت و وسیله تحقق عدالت در جامعه می‌داند، وسیله اصلاح اعتقادی و اخلاقی و تهذیب انسان می‌داند. قانون برای اجرا و برقرار شدن نظم اجتماعی عادلانه به منظور پرورش انسان مهذب است (امام خمینی ۱۳۸۸: ۷۳).

در نظر ایشان قوانین اسلام و شرع نیز چیزی جز عدالت محض نمی‌تواند باشد. همچنین امام خمینی معتقد است اسلام یک رژیم معتدل، با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود است، در پیدا شدن مالکیت و مصرف، که اگر به حق به آن عمل شود، چرخ‌ها و اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی، که لازمه یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۴۴۴).

بنابراین امام خمینی این نگرش به عدالت اجتماعی را ملهم از آموزه‌های اصیل اسلامی می‌پندارد. زیرا اسلام همواره راه میانه و تعادل بخش را برمی‌گزیند و به عدم افراط و تفریط فرمان می‌دهد: «بدان که عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط، و آن از امهات فضایل اخلاقیه است؛ بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۴۷).

از طرفی، چون عدالت به عنوان حد وسط قرار گرفته نتیجه دیگری به دنبال دارد و آن تبدیل شدن عدالت به عنوان برترین فضیلت یا جامع فضایل است. بر این اساس چون حد وسط و رعایت اعتدال در امور نیک است، پس هر امری در وسطیت خود فضیلت تلقی می‌گردد و عدالت شامل فضایل و نیکی‌ها می‌گردد. بنابراین عدالت همه فضایل است. همچنین در نظر امام خمینی یکی از ویژگی‌های ذاتی بشر این است که عدل را دوست دارد و در برابر آن خاضع و فروتن و از ظلم و ستم و بیداد متنفر و منزجر است. همچنین بر پایه نظریات امام خمینی بر اساس نفی جبر و پذیرش امر بین الامرین و تکیه بر عقل و آزادی انسان است که آدمی نه تنها توان تحقق عدالت را در نفس خود - به مثابه ملکه‌ای اخلاقی - داراست بلکه می‌تواند نظام اجتماعی مبتنی بر عدالت را پی‌ریزی

و ایجاد کند. از نظر ایشان حکمت آفریدگار بر این قرار گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت‌های خداوند متعال است و تغییرناپذیر (جمشیدی ۱۳۸۰: ۴۹۵-۴۵۲).

از این نظریات امام خمینی می‌توان نتیجه گرفت که امام سرچشمه عدالت را نه ساخته دست انسان بلکه تعبیه شده در وجود انسان از طریق خداوند متعال می‌داند، زیرا از نگاه امام، عدالت صفت پروردگار و سنت عالم است و امری نیست که در طول زمان دچار کهنگی شود، بلکه یک ارزش مطلق در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی است. همچنین یک امر فطری است، به این معنا که انسان به لحاظ فطری در جستجوی عدالت و در صدد دستیابی به آن برمی‌آید (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۱۳). ایشان در جای دیگر در باب اهمیت عدالت می‌فرماید:

ارزشها در عالم دو قسم است: یک قسم ارزشهای معنوی، از قبیل ارزش توحید و جهاد مربوط به الوهیت و از قبیل عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه حکومتها با ملتها و بسط عدالت اجتماعی در بین ملتها (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۱).

البته در این اثنا امام به برابری صرف و مطلق هم اعتقادی ندارد زیرا این گونه برابری موجبات خمودگی و سستی و ایستایی در جامعه می‌گردد، همانگونه که در کشورهای کمونیستی شاهد آن بوده‌ایم.

امام خمینی عدالت را به معنای قائل نشدن امتیاز برای قشرهای خاص مگر به امتیازات انسانی که خود آنها دارند، تعبیر می‌نماید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۷۲).

بررسی دقیق اندیشه‌های امام خمینی در قالب سخنرانی‌ها، پیام‌ها و مکتوبات ایشان نشان می‌دهد که برابری در «مقابل قانون» و نیز «برابری فرصت‌های اجتماعی و سیاسی» به عنوان دو شاخص مهم عدالت اجتماعی در اندیشه ایشان جایگاه مهمی دارد (رضوی ۱۳۸۱: ۸۷). آن گونه که ایشان به کرات بر لزوم برابری همه در مقابل قانون، لزوم قضاوت عادلانه، وضع قوانین عادلانه، تأمین حقوق قشرهای مختلف از جمله زنان و کارگران، تأمین زمینه مشارکت سیاسی طبقات گوناگون، حفظ حقوق قانونی اقلیت‌های مذهبی و جز اینها تأکید دارد.

از مسائل مهم دیگر رابطه آزادی و عدالت در نظرات امام خمینی می‌باشد. در نظر امام آزادی نیز مبنایی فطری دارد که همانند عدالت از جانب خدا در وجود او نهاده شده است (امام خمینی ۱۳۸۵

ج ۳: ۴۰۶). به این دلیل آزادی نخستین حق بشر است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۱۴) که باید در سایه حکومت عدل اسلامی محقق شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۵۵). بنابراین رژیم می‌تواند آزادی را تضمین کند که بر پایه عدالت و دموکراسی باشد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۲۱). همچنین اگر در نظر راولز آزادی را آزادی محدود می‌کند در نظر امام آزادی را قوانین شرع که همان مبدأ آزادی و عدالت است محدود می‌کند.

می‌توان مهم‌ترین شاخص عدالت در حوزه اقتصادی را «رفع نیازهای اساسی همه قشرهای جامعه» به‌ویژه طبقات محروم برشمرد؛ به‌گونه‌ای که در این حوزه معمولاً عدالت اجتماعی با مفاهیمی چون محرومیت، فقر و طبقات مستضعف همراه است. در واقع عدالت در حوزه اقتصادی با رفع محرومیت‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم ارتباط نزدیکی دارد.

به‌طور کلی رسیدگی به امور محرومان در جامعه از منظر امام خمینی در درجه بالایی قرار گرفته است. در واقع حضرت امام تکرار و تأکید بر رسیدگی به محرومان را به هدف احیای استعدادهای فطری و شکوفایی توانمندی‌های به‌ودیعه داده شده انسان می‌داند، نه اینکه از روی ترحم به مستضعفین باشد؛ بلکه یک استراتژی است که امام برای ایجاد عدالت اجتماعی در عرصه اقتصادی مطرح و دنبال می‌کنند که در این راستا امام سخنان متعددی در طول حیات سیاسی خود در قیل از انقلاب و پس از انقلاب بیان داشته است (چقایی ۱۳۸۱: ۱۰۶).

این نظر امام خمینی در مورد محرومان و کسانی که به دلایلی چند قادر نبوده‌اند از امکانات جامعه برای رشد و تعالی مادی و معنوی خود استفاده کنند بسیار حائز اهمیت است. زیرا متفکرینی نیز چون رابرت نوزیک که «نظریه استحقاق» را مطرح کرده‌اند به‌گونه‌ای اندیشیده‌اند که امکانات و حقوق ناشی از آنچه افراد در دست دارند و متعلق به آنهاست حتی اگر نتایج ناگواری در پی داشته باشد نمی‌توان آن حقوق و امکانات را نادیده انگاشت.

از این‌گونه نظریات افراطی لیبرالی حتی توسط خود اندیشمندان غربی نیز انتقادهایی صورت پذیرفته است. زیرا این نظریات به هر طریقی در پی حفظ اصول لیبرالیسم به خصوص لیبرالیسم اقتصادی است و همان‌گونه که گذشت عواقب ناگواری را می‌تواند در برداشته باشد. اما در نظر امام خمینی این حقوق و مالکیت‌ها که در اختیار افراد قرار می‌گیرد نباید موجبات فقر و عدم در اختیار گرفتن موقعیت‌های اجتماعی و فرصت‌ها برای افراد کم‌بضاعت جامعه گردد.

این از آن جهت است که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند مالکیت صد در صدی بر دارایی‌های خود داشته باشد و آنها را تا ابد متعلق به خویش بداند. زیرا در این صورت عده‌ای که به هر دلیلی چه از روی استعداد و توانایی و چه از روی عدم استعداد موفق به در اختیار گرفتن امکانات و ثروت‌های موجود گشته‌اند، ممکن است اجازه استفاده از این مواهب و ثروت‌ها را به طبقات زیردست خود نداده و همواره نوعی شکاف مزمن در میان انسان‌ها وجود داشته باشد (مطهری ۱۳۸۵: ۵۵-۵۴).

بررسی تطبیقی عدالت در اندیشه امام و راولز

با مطالب ارائه شده معلوم می‌شود که هر چند مفهوم عدالت و به طور خاص عدالت اجتماعی در نزد راولز و امام خمینی از بنیان‌ها و عناصر مختلف تشکیل یافته است، اما در مقایسه دیدگاه‌های آنان در باب عدالت می‌توان به افتراقات و اشتراکات مهمی دست یافت که در واقع به عنوان اشتراکات و افتراقات دو نگاه مهم و اندیشه‌ای در غرب و اسلام به عدالت می‌باشد. برخی از این نتیجه‌گیری‌ها به این شرح است:

۱. **ماهیت عدالت:** هر دو اندیشمند از عدالت به عنوان فضیلت یاد کرده و برتری آن در نزد جان راولز و امام خمینی نسبت به سایر فضایل یکی از ویژگی‌های هر دو متفکر است و عدالت در نزد هر دو متفکر در جایگاهی بس والا نسبت به سایر فضایل قرار دارد. در نزد راولز عدالت بالاترین فضیلت اجتماعی و نزد امام خمینی عدالت همه فضیلت است. راولز خود می‌گوید: عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است. همچنان که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است... (زیرا) عدالت نمی‌پذیرد که تحقق خیر بزرگ‌تری که دیگران در آن سهیم‌اند، توجیه‌گر از دست رفتن آزادی برخی (دیگر) باشد. عدالت اجازه نمی‌دهد فداکاری‌ها (محرومیت‌ها)ی تحمیل شده بر شمار اندکی از انسان‌ها، به واسطه انبوه امتیازات فراوانی که شمار زیادی از انسان‌ها از آن برخوردارند نادیده گرفته شود. بر این پایه، در یک جامعه عادل آزادی‌های شهروندان برابر، ثابت و لایتغیر تلقی می‌شود و حقوق تأمین شده از طریق عدالت، وجه المصالحة چانه‌زنی سیاسی یا محاسبات منافع اجتماعی نیستند (راولز ۱۳۸۷: ۳۲).

در نظر امام خمینی عدالت چون نسبت به تمام فضایل دیگر نیز در حد وسط قرار می‌گیرد، در نتیجه برقرارکننده تعادل بین تمام فضایل است؛ یعنی اعتبار سایر فضایل نیز به عدالت مشخص می‌گردد، لذا اوامر و نواهی اخلاقی بر اساس آن تعیین می‌شود (فوزی ۱۳۸۶: ۱۸۲).

۲. **مفهوم عدالت:** طبق نظر راولز، انسان‌ها در ذات و ماهیت خود می‌توانند بدون اینکه نظر به نفع و حتی غایتی داشته باشند و بی‌آنکه به نتیجه تصمیم خود بیانندیشند قطعاً اصول عدالت راولزی را بپذیرند و انتخاب کنند. راولز جایگاه واقعی اصول عدالت را در پس «پرده جهل» و در «وضع نخستین» که هنوز افراد وارد جامعه سازمان یافته و بهینه نشده‌اند می‌داند و در میان افراد با این ویژگی، این وضعیت پایه‌ریزی می‌گردد. با این شرایط انسان‌های بی‌طرف عدالت را که منطبق با انصاف خواهد بود برمی‌گزینند. در نظر امام خمینی هم جایگاه واقعی عدالت در وجود انسان است که البته از جانب خدا در وجود او به ودیعه گذاشته شده است، و انسان از طریق رسول باطنی (عقل) و رسول ظاهری (آورنده شرع) به آن دست می‌یابد. امام عدالت را ما به ازای امر واقع می‌داند و از آن به عنوان حق یاد می‌کند که از طریق عقل و شرع محقق می‌گردد. در حقیقت مفهوم عدالت در نزد امام خمینی تعادل در نفس آدمی و به تبع آن در محدوده زندگی انسان است.

۳. **عامل تعیین کننده اصول عدالت:** از دیدگاه راولز تنها انسان‌های بی‌طرف که خود دارای منافع خاص نیستند می‌توانند عامل تعیین کننده اصول عدالت باشند، در حالی که امام خمینی ریشه عدالت را در فطرت آدمی جستجو می‌کند. همانا بی‌طرفی متناظر است با عدم توجه به جایگاه یکایک افراد از جانب خود هنگامی که می‌خواهند اصول عدالت راولزی را بپذیرند، اما در اندیشه امام بدون آنکه محرک منفی یا مثبتی (مانند اولویت اصول عدالت راولزی) انسان را به انتخابی و دارد فطرتاً عدالت حقه‌ای را که در نظریات خود ترسیم کرده، در هر صورتی می‌پذیرد. بنابراین فطرت که دین نیز منطبق آن است عدالت را درون انسان نمایان می‌سازد و شرع عدالت را در خارج انسان و محیط زندگانی او تعیین کرده و بسط می‌دهد.

۴. **دلیل پذیرش عدالت:** جوهره انصاف مداری در انسان مهم‌ترین دلیل پذیرش عدالت در نظرگاه راولز است. زیرا ممکن است انسان از جهات مختلف در موقعیت‌های ضعف و قوت قرار گیرد و نیازمند رعایت انصاف از طرف دیگران و جامعه در قبال خود باشد. در نظرگاه امام این دلیل اصلی برای پذیرش عدالت نیست بلکه همانا فطرت انسانی درمی‌یابد که عدل منطبق نظام هستی است و جویای آن گردیده و آن را می‌پذیرد.

۵. **سطوح عدالت:** بیش‌تر نظریات راولز در باب عدالت در سطح اجتماعی و سیاسی تبیین گردیده است و متناظر به روابط افراد در جامعه است، حال آنکه امام خمینی عدالت و پایه‌های آن

را ابتدا در وجود آدمی به طور کامل تبیین کرده و سپس آن را به جامعه و ارکان آن تسری می‌دهد.

۶. ویژگی جامعه عادلانه: این ویژگی‌ها از نظر راولز می‌تواند بدین صورت باشد؛ وجود ساختارها و نهادهای منصف تا اصول عدالت در آنها جاری شده و آن را تضمین نماید، وجود آزادی‌های اساسی منصفانه، برابری منصفانه فرصت‌ها برای همه و وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه. در اندیشه امام نیز ویژگی جامعه عادلانه می‌تواند از این قرار باشد: وجود نهادها و ساختارهای عادل که حکومت اسلام را که همان حکومت عدالت است برقرار نمایند، وجود آزادی‌های اساسی فطری، برابری فرصت‌ها برای همه و وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه به سبب تلاش و استعداد خویش.

۷. ویژگی عدالت اجتماعی: ویژگی عدالت اجتماعی راولز چند بعد دارد: اولاً، او در اصول عدالت پیشنهادی خویش اصل آزادی را مقدم بر عدالت دانسته و آن را جزء اصول خدشه‌ناپذیر می‌داند و اعتقاد دارد که تنها انسان‌های آزاد می‌توانند اصول عدالت را وضع کنند. این در حالی است که امام خمینی هر چند بر اساس نفی جبر و پذیرش امر بین‌الامرین و تکیه به عقل و فطرت از آزادی انسان دفاع می‌کند اما اصول عدالت را در فطرت آدمی جستجو می‌کند. از سوی دیگر، این اصل در نظریات امام خمینی کاملاً مشهود است و نیز در نظر جان راولز که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم گردد که اولاً، بیش‌ترین منفعت را برای کم بهره‌ترین افراد در برداشته باشد (البته نه برابری مطلق) و ثانیاً، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام، به صورت فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد. در حقیقت راولز از نوعی نظام توزیع و باز توزیع حمایت می‌کند. همچنین مهم‌ترین شاخص عدالت در حوزه اقتصادی را رفع نیازهای اساسی همه اقشار جامعه و به صورت خاص طبقات محروم می‌توان ذکر کرد. به طوری که در این حوزه، معمولاً عدالت اجتماعی با مفاهیمی چون: محرومیت، فقر، اقشار مستضعف و به کار گرفته شده است و در واقع عدالت در این حوزه با رفع محرومیت‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم ارتباط نزدیک‌تر دارد. راولز در این زمینه می‌گوید: در جامعه بسامان که حقوق و آزادی‌های اساسی تمام شهروندان و فرصت‌های منصفانه تضمین شده، محروم‌ترین افراد کسانی هستند که به طبقه درآمدی کم‌ترین انتظارات تعلق دارند. این که می‌گوییم نابرابری در درآمد و ثروت را باید طوری تنظیم کرد که بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین افراد داشته

باشد صرفاً به این معناست که برای تعیین طرح‌های همکاری ابتدا باید ببینیم در هر طرحی محروم‌ترین افراد چقدر حال و روزشان خوب است، و سپس طرحی را برگزینیم که در آن در مقایسه با هر طرح دیگری محروم‌ترین افراد حال و روزشان بهتر باشد (راولز ۱۳۸۳: ۱۰۶).

۸. پذیرش نابرابری‌های موجه: در هیچ کدام از اندیشمندان برابری صرف در عدالت مورد نظر نیست. آن‌چنان که گفته شد راولز در اصول عدالتش هرگز در توزیع نابرابری‌ها به تساوی مطلق نظر ندارد. امام هم معتقد است که اگر فردی بنا به توانایی‌های شخصی‌اش بتواند امتیازات بیشتری در جامعه کسب کند بدون آنکه موجبات ضرری برای دیگران باشد، می‌تواند آزادانه از این امتیازات بهره‌مند گردد.

۹. جایگاه ساختارها و نهادها در نظریه عدالت: در نظرات امام و راولز در باب مقوله عدالت تقریباً همه نهادها و ساختارهای سیاسی و اجتماعی درگیر آن هستند. اما در نظر امام خمینی نهاد آدمی نیز از مهم‌ترین جایگاه‌های ظهور عدالت می‌باشد. از طرفی این ساختارها باید بر اساس عدالت ابتدا یابند و از طرفی در بسط آن کوشا باشند. راولز می‌گوید:

موضوع اصلی اصول عدالت اجتماعی، ساختار بنیادین جامعه است. یعنی سامان دهی نهادهای کلان اجتماعی در قالب یک برنامه همکاری... مراد من از واژه نهاد، نظامی عمومی از قواعدی است که جایگاه‌ها و مناصب دولتی، همراه با حقوق و تکالیف، اختیارات و مصونیت‌های آنها و مواردی از این دست را تعریف می‌کند (راولز ۱۳۸۷: ۱۰۲).

امام هم عدالت را جاری در تمام شئون مسائل اجتماعی می‌داند:

پیغمبر اسلام (ص) تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت‌های جهان لکن با انگیزه بسط عدالت اجتماعی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۰۶).

در حقیقت امام حکومت اسلامی را مترادف با حکومت عدالت می‌داند.

در جدول زیر به طور خلاصه جمع‌بندی‌ای از نظرات امام خمینی و جان راولز در باب عدالت

و عدالت اجتماعی آمده است.

موارد مورد مقایسه	جان راولز	امام خمینی
ماهیت عدالت	فضیلت اخلاقی	فضیلت فطری
مفهوم عدالت	انطباق با انصاف	انطباق با حق و فطرت
عامل تعیین‌کننده اصول عدالت	انسان‌های بی‌طرف بر اساس انصاف	دین، عقل بر اساس فطرت انسانی

دلیل پذیرش عدالت	جوهره انصاف مداری در انسان	فطرت انسانی - انطباق با نظام هستی
سطوح عدالت	اجتماعی - سیاسی	فردی - اجتماعی - سیاسی
ویژگی جامعه عادلانه	وجود ساختارها و نهادهای منصف وجود آزادی‌های اساسی منصفانه برابری منصفانه فرصت‌ها برای همه وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه	وجود نهادها و ساختارهای عادل وجود آزادی‌های اساسی فطری برابری فرصت‌ها برای همه وجود تفاوت و نابرابری‌های موجه
ویژگی عدالت اجتماعی	آزادی برابر منصفانه برای همه فرصت‌های برابر برای همه نظارت بر اقتصاد آزاد نابرابری موجه حداقلی	آزادی فطری برای همه فرصت‌های برابر برای همه نظارت برای اقتصاد نابرابری موجه حداقلی

منابع

- ارسطو. (۱۳۶۴) *اخلاق نیکوماخوس*، جمع آوری و ترجمه رضا مشایخی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۹) *شئون و اختیارات ولی فقیه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۶) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ شانزدهم .
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (مؤسسه چاپ و نشر عروج)، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۸۶) *جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ یازدهم .
- _____ . (۱۳۸۸) *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفدهم.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۷) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه کاری*، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
- تاک، ریچارد. (۱۳۷۶) هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: انتشارات طرح نو .
- جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۸۰) *نظریه عدالت: از دیدگاه فارابی، امام خمینی، شهید صدر*، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- چقایی، مهدی. (۱۳۸۱) *تبیین تئوریک دیدگاه امام در برابری اقتصادی و عدالت اجتماعی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.
- حسینی بهشتی، سیدعلی. (۱۳۷۸) *مبانی معرفت شناختی نظریه عدالت اجتماعی*، تهران: انتشارات بقعه.
- راولز، جان. (۱۳۸۳) *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۷) *نظریه عدالت*، ترجمه سید محمد کمال سروریان، مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول .

- رضوی، سید محمد. (۱۳۸۱) *بررسی و استخراج اصول کلی حاکم بر دیدگاه امام خمینی پیرامون عدالت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران.
- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰) *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶) *ادب قدرت: ادب عدالت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۹) *تاریخ و شناخت ادیان (۲)*، (مجموعه آثار، ش ۱۵۰)، تهران: انتشارات تشیع.
- عالم، عبد الرحمن. (۱۳۷۶) *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، جلد ۱ و ۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- فاستر، مایکل و دیگران. (۱۳۶۲) *خداوندان اندیشه سیاسی ج ۱*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی و ...، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- فوزی، یحیی. (۱۳۸۶) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ پنجم.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم ج ۵*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- لسناف، مایکل. ایچ. (۱۳۸۷) *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم.
- ماکیاولی، نیکلا. (۱۳۸۴) *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران: انتشارات عطار، چاپ دوم.
- مجتبیایی، فتح الله. (۱۳۵۲) *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمد پور، احمد. (۱۳۸۹) *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران: انتشارات جامعه شناسان، چاپ اول.
- محمودی، سید علی. (۱۳۷۶) *عدالت و آزادی: گفتارهایی در باب فلسفه سیاست*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵) *نظری بر نظام اقتصادی اسلام*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
- _____ . (بی تا) *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: انتشارات صدرا.
- مور، توماس. (بی تا) *شهر آرزو*، برگردان حسین سالکی، تهران: انتشارات عارف، چاپ دوم.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۴) *جان راولز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) چاپ اول.
- Sabine, George. (1951) *A History of Political Theoty*, New York: Holt and co.
- Solomon, Robert. C , Murphy, March. C.(2000) *What is Justice?* Oxford: Oxford University Press.