Archive of SID.ir

Biannual journal of Theology journal

Vol.9, No.18, Spring & Summer 2023
173-192

دوفصلنامه علمی «پژوهشنامه کلام»
سال نهم/ شماره هجدهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۲
۱۹۲-۱۷۳

دلالت‌های مبانی کلامی اسلامی در توجیه نظریه «عدالت اقتصادی»*

سید مهدی معلمی**

چکیده

در نظریه عدالت اقتصادی به طور عمده در رابطه با کیفیت توزیع درآمد، شغل، فرصت‌ها، آزادی‌های اقتصادی، فراغت، حقوق و امتیازها و به‌طور کلی توزیع بهره‌مندی‌های اقتصادی میان افراد و گروه‌ها نظریه پردازی می‌شود. در این میان اندیشمندان عدالت پژوه نظریات بسیار متفاوتی ارائه کردند که یکی از منشأهای اختلاف ایشان، تفاوت در مبانی کلامی این نظریات در شناخت مفهوم عدالت اقتصادی است. در این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی دلالت‌های مبانی کلامی اسلامی در توجیه نظریه عدالت اقتصادی کاوش می‌شود. در این مقاله این نتیجه به دست آمده است که برخی مبانی کلامی و اعتقادی اسلامی مانند توحید در فاعلیت، توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت الهی دلالت بر این دارد که آنچه می‌تواند حقیقتاً منشأ ایجاد حق اقتصادی در چیزی باشد رابطه فاعلی ذی‌حق در تولید و به وجود آمدن آن است. رابطه طولی میان فاعل‌های مختلف در تولید، سبب تقدم حق فاعل‌های مراتب بالاتر نسبت به حق فاعل‌های مراتب پایین‌تر می‌شود. بر این اساس در نظریه عدالت اقتصادی اسلام؛ خدای متعال در عالی‌ترین مرتبه خالقیت و فاعلیت و ربوبیت، یگانه ذی‌حق بالاصاله در عالم وجود است و سایر حقوق اقتصادی باید از جانب او افاضه می‌شود. در نتیجه تنها راه توجیه حقوق اقتصادی در اسلام «اراده تشریعی الهی» است که از طریق کتاب، سنت و عقل قابل کشف است.

کلید واژه‌ها: عدالت اقتصادی، مبانی کلامی، توجیه معرفت، منبع معرفت، حق.

---

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰ـ نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استادیار گروه فقه و معارف اسلامی جامعة المصطفی ﷺ العالمیة خراسان/ mahdi_moalemi@miu.ac.ir

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

مقدمه

عدالت در سراسر تاریخ به عنوان یک مفهوم ایدئولوژیک و یک ارزش، ترسیم کننده جامعه مطلوب و مقصود جوامع بوده است. چگونگی ترسیم این وضع مطلوب در قالب عدالت اجتماعی، مبنای شکل‌گیری نهادها، روابط، ساختارها و نظام تعاملی مختلفی در بین افراد بشر گردیده است، به نحوی که همه آن‌ها حاصل جریان یافتن این ماهیت مفهومی از عدالت به تصمیمات و خط‌مشی‌ها بوده است. عدالت اجتماعی به عنوان یک نظریه، منجر به تولید خط مشی‌هایی گردید که به علت تفاوت در ماهیت مفهومی عدالت در زمینه و شرایط اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مختلف، تبلورهای گوناگونی به خود گرفت. هر خط‌مشی مبتنی بر مفهومی از ساختار، عملکردها و رویه‌هایی است که هدف آن را محقق می‌سازند.

در این میان مباحث عدالت‌پژوهی در امور اقتصادی مانند میزان حقوق و دستمزدها و نظام کلی حاکم بر توزیع درآمدها و بهره‌مندی افراد از مواهب و امکانات و منابع طبیعی یک جامعه، به خاطر ارتباط مستقیم با حیات و معیشت انسان‌ها بیش از سایر حوزه‌ها نظر فیلسوفان عدالت‌پژوه را به خود جلب کرده است. امروزه پس از فراز و نشیب‌های فراوان در هدف‌ها و راهبردهای پیشرفت و توسعه، اهمیت و ضرورت عدالت بر همگان آشکار شده و این باور به وضوح به اثبات رسیده است که توسعه بدون عدالت امکان‌پذیر نیست و چنین توسعه‌ای اگر هم در کوتاه‌مدت حاصل شود، در درازمدت خسارت‌های جبران‌ناپذیری را تحمیل خواهد کرد.

در این میان، نظریه عدالت اقتصادی لیبرالیسم، یوتیلیتاریانیسم وسوسیالیسم برجسته شده و طرفداران زیادی پیدا کرده است. نوع تعریف هر مکتب از عدالت اقتصادی راهبردها و راهکارهای متفاوتی پیش روی سیاستگذاران و مدیران اجرائی در جهت نیل به آرمان عدالت گذاشته است.

نظریه عدالت اقتصادی اسلام مبتنی بر مبانی کلامی است که آگاهی از آن، منشأ فهم دقیق نظریه عدالت اقتصادی اسلام می‌شود. در این پژوهش مهم‌ترین مبانی

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

کلامی تأثیرگذار در موجّه کردن معرفت و شناخت عدالت اقتصادی در اسلام ارائه می‌شود.

پژوهش‌های بسیاری در رابطه عدالت اجتماعی در اسلام سامان یافته است، لیکن تعداد اندکی از این پژوهش‌ها به واکاوای مبنایی این موضوع پرداخته‌اند.

گندم‌کار(۱۳۸٦) مدعی است در نظام حقوق اسلامی در چارچوب نگاه جامع به جهان و انسان و رابطه انسان با جهان هستی و جاودانگی انسان، مبنای حقوق بر قدر و حد و حق استقرار یافته است و تأمین سعادت فردی و اجتماعی در دنیا و آخرت از اجرای مقررات حقوقی لحاظ شده است.

جهانیان(۱۳۸۹) بر این باور است که خیر و سعادت بر حق و الزام مقدم است، اما خیر و سعادت بشر فقط با عبودیت و الزام‌های ناشی از شرع به دست می‌آید. او نتیجه می‌گیرد که جامعه عادل و متعادل از دیدگاه اسلام با نهادهای حقوق طبیعی و فطری، قانون الهی، برابری، برادری، عقلانیت و مصلحت شناخته می‌شود.

لشگری(۱۳۹٤) آیات، روایات و عقل را به عنوان منابع معرفت عدالت معرفی می‌کند و با پذیرش این مبنا که عدالت مبنای تکوین و تشریع است، آن را امری واقعی، غیرقراردادی ـ توافقی ـ و قابل درک توسط عقل می‌داند و معتقد است به‌جای خلق و تولید اعتباری عدالت باید در جستجوی کشف و فهم آن از آیات و روایات و درک عقلی بود. همچنین با اعتقاد به‌هویت جمعی برای جامعه به‌موازات اصالت افراد، اصالت قائل شده و افزون بر لحاظ حقوق افراد، برای جامعه نیز حقی قائل بود. در این صورت در تنظیم عادلانه مناسبات اجتماعی علاوه بر اصول ناظر بر حقوق افراد، قواعدی نظیر توازن را که ضامن حق جمعی است، محترم می‌شمرد.

محمودی و حاصلی(۱۳۹۷) دستیابی به جامعه‌ای عاری از هرگونه ظلم و ستم و ناعدالتی را در گرو شناخت مبانی انسان شناسی آن می‌داند. از این رو معتقد است مهم ترین مبانی انسان شناسی آرمان شهر مهدوی عبارتند از «معرفت و شهود به عنوان فلسفه وجودی حیات اجتماعی»، «دو ساحتی بودن حقیقت جامعه»، «تعقل و تکامل عقول و خردمندی اجتماعی»، «وجود تفاوت‌های فردی و اجتماعی »، «کرامت انسانی و حقوق بشر» و « اراده، اختیار و آزادی انسان».

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

نوروزی(۱۳۹۷) در پایان‌نامه خود مبانی تأثیرگذار عدالت اجتماعی در ساحت مبانی خداشناختی را حاکمیت عادلانه الهی و قانون عادلانه الهی می‌داند. از دیدگاه او مبانی انسان‌شناختی آن عبارت‌اند از اختیار و آزادی، آزادگی و عدالت اخلاقی، اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی و برابری ذاتی. مبانی جهان‌شناختی عدالت اجتماعی استواری جهان بر عدل و نظم عادلانه را در برمی‌گیرد.

مبانی جامعه‌شناختی آن آزادی اجتماعی، تعامل و همراهی فرد و جامعه، مسوولیت‌پذیری اجتماعی، سنت‌های الهی، اجتماعی و ولایت پیامبران و امامان معصوم و عادل و آزادی اجتماعی است. مبانی ارزش‌شناختی عدالت اجتماعی عبارت‌اند از عدالت ارزشی ذاتی، ابزاری، مطلق و مهم‌ترین فضیلت اجتماعی. مبانی معرفت‌شناختی آن بنیادهای چون حجیت و اعتبار معرفتی وحی، عدالت امری عقلی - عقلایی، فطری، انتزاعی و دارای منشائی واقعی را شامل می‌شود.

روشن است که پژوهش‌های پیش گفته به بررسی مبانی عدالت اجتماعی به طور کلی پرداخته‌اند، اما در خصوص عدالت اقتصادی و به طور ویژه دلالت‌های مبانی کلامی اسلامی در توجیه آن، پژوهش مشابهی یافت نشد.

۱. توجیه نظریه عدالت اقتصادی

یکی از مباحث مهم در مباحث عدالت پژوهی توجیه[1] و نحوهٔ موجّه کردن و مدلّل ساختن مدعیات هر نظریه است. ریشه اختلاف اندیشمندان معاصر در نظریهٔ عدالت اقتصادی، مبانی و روش ایشان در دست‌یابی به اصول عدالت اقتصادی است. فیلسوفان غربی براساس مبانی اعتقادی و کلامی خود که عمدتاً بر پایه عقلانیت خودبنیاد است پاسخ خود به مسائل اصلی عدالت اقتصادی را توجیه کرده‌اند.

1. Justification.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

مطلوبیت‌گرایانی همچون هیوم،[1] بنتام،[2] میل[3] و پازنر[4] با تکیه بر اثبات‌گرایی مفرط، معتقدند «الزام و باید» را نمی‌توان از دلِ «هست» بیرون کشید؛ بنابراین، قضایای فلسفی و معرفتی را نمی‌توان پشتوانهٔ نظری قضایای ارزشی و توصیه‌ای قرار داد.(هیوم، ۱۹۸۸: ٤٦٩) درنتیجه، وی خاستگاه و انگیزهٔ اصلی عدالت را توجه به منافع فرد ی[5] و حداکثرسازی لذت و آسایش برای حداکثر افراد جامعه می‌دانند.(کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۷؛ تاجیک نشاطیه، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۱؛ پازنر، ۱۹۸۳: ٦٧)

وظیفه‌گرایانی همچون کانت[6] و رالز[7] با تأکید بر تقدم و استقلال «درست و حق»[8] از «خوب و خیر»،[9] بر این نکته تأکید می‌کنند که کسی حق ندارد به بهانه ارتقای خیر و خوشبختی دیگران، حق آزادی کسی را محدود کند.(کانت، ۱۳۸۸: ۲۸) ایشان از نظریهٔ دولت بی‌طرف لیبرالی دفاع می‌کنند تا هر فرد حق داشته باشد که تشخیص خود را از خوشبختی دنبال کند؛ بنابراین همه اَشکال تعامل افراد که بر اساس رضامندی سامان یابد، عادلانه است، مشروط بر اینکه برای پیگیری خوشبختی خود، فریبکارانه یا خشونت‌آمیز در آزادی دیگران دخالت نکند.(واعظی، ۱۳۸۸(الف): ۲۰۹-۲۰۳)

هایک[10] و آمارتیاسن[11] بر اساس عمل‌گرایی[12] دربارهٔ عدالت اقتصادی نظریه‌پردازی کردند.

---

1. David Hume.
2. Jeremy Bentham.
3. John Stuart Mill
4. Richard Posner
5. Self-intrest.
6. Immanuel Kant.
7. John Rawls.
8. Right.
9. Good.
10. Friedrich von Hayek.
11. Amartya Kumar Sen.
12. Pragmatic.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

در این روش، پیوندی میان موجّه بودن و حقیقت تصویر نمی‌شود. ایشان معتقدند توجیه نظریهٔ اجتماعی و سیاسی، در وفاق آن با واقعیت‌ها و مقبولات جامعه و هماهنگی با عناصر فرهنگ عمومی است، نه پشتوانهٔ استدلالی. طبق رویکرد عمل‌گرایانه، نظریهٔ عدالت، نیازمند صورت‌بندی نظری و فلسفی است، نه دفاع عقلانی و فلسفی و مبناسازی نظری و اخلاقی برای توجیه و مدلّل‌سازی خویش؛ در نتیجه، هایک پرسش از عادلانه بودن وضع جامعه را از اساس نامربوط می‌داند. از دیدگاه او یگانه هدف دولت تسهیل ایجاد نظم خودجوشی است که افراد و گروه‌ها بتوانند نیازهای خویش را برآورده کنند.(هایك، ۱۹۷٦: ٦۷-٦۲)

«آمارتیا سن» نیز به شدت نهادگرایی استعلایی به معنای تصور وضع ایده‌آل و تلاش برای کشف اصول و ملزومات آن را نقد می‌کند. او معتقد است مهم انتخاب است نه منتخب. از دیدگاه «سن» فقط در صورتی می‌توان گفت وضع جامعه عادلانه است که افراد، هم‌زمان با داشتن منابع، از آزادی و توانمندی لازم برای بالفعل کردن اهداف معقول خویش بهره‌مند باشند؛ فارغ از اینکه هرکس چه هدفی را معقول می‌داند.(سن، ۲۰۱۰ : ٤۱۳-٤۱۰)

جامعه‌گرایی، یکی دیگر از روش‌های نظریه‌پردازی در عدالت اقتصادی است. از دیدگاه مارکس[1] هستیِ اجتماعی، آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. وی معتقد است از میان هستی اجتماعی، مناسبات تولیدی(زیرساخت یا پایه) و اندیشه‌های ایدئولوژیکی(روساخت‌یا روبنا) شکل می‌گیرند.(مارکس و انگس، ۱۳۵۹: ۲۵)

بر این اساس، اولین رکن عدالت اقتصادی از دیدگاه مارکس، «رسیدن افراد به ارزش اقتصادی کار خویش» است. به نظر وی در نظام سرمایه‌داری، ارزش مازادی که کارگر تولید می‌کند، نصیب سرمایه‌دار می‌شود. راهِ‌حل مارکس الغاء اساس مالکیت خصوصی بر ابزار تولید است تا دیگر طبقهٔ سرمایه‌دار نباشد.(مارکس، ۱۳۷۹: ۸٦٤-۸٦۵). دومین رکن عدالت اقتصادی مارکس، در شرایط بی‌طبقگی و لغو مالکیت خصوصی، قاعده «کار به‌اندازهٔ استعداد و پاداش به‌اندازهٔ نیاز» است. مشاغل براساس استعداد و توان افراد به آن‌ها واگذار و دستمزد نیز متناسب با سطح

1. Karl Heinrich Marx.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

نیاز زندگی اعطا می‌شود. بی‌تردید سطح نیاز همگان مشابه نیست؛ اما نیازهای واقعی آن‌قدر متفاوت نیست که موجب ایجاد طبقهٔ مصرفی جدید و شکاف طبقاتی شود.(آرونز، ۲۰۰۹: ۸۶)

مایکل والزر[1] نیز معتقد است هرگز نمی‌توان بدون توجه به جامعه خاصی، از خیرات آن جامعه و چگونگی توزیع عادلانه آن‌ها سخن گفت و تعریف عدالت در هر جامعه‌ای، متناسب با شرایط فرهنگی و فکری خاص آن جامعه است؛ بنابراین، نه تنها چیزی به نام اصل عام و بنیادین عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت آفریدهٔ جامعهٔ سیاسی خاصی در زمان و عصر خاصی است؛ یعنی تصور عدالت در هر جامعه، متأثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است و اصول و معیارهای توزیع عادلانهٔ آن خیرات، با تفسیر آن جامعه از هریک از خیرات ارتباط مستقیم دارد. تنها مشکل، سلطه و انحصار برخی اعضای جامعه است.(والزر، ۱۳۸۹: ۳٤-۲۹)

۲. شناخت حق به مثابه رکن نظریه عدالت اقتصادی در اسلام

واژه عدالت به معانی راستی و راست ایستادن، مساوات، برابری، کیل، پیمانه، میانه روی، دادگری و بازگشت به سوی حق به کار می‌رود، اما از نظر اصطلاحی در علوم فلسفی کاری را عادلانه می‌داند که بجا و سنجیده انجام شده باشد به عبارت دیگر عدالت به معنای «وضع الشیء فی موضعه» است.(صدرالمتألهین، بی‌تا: ۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ٤٥)

در علم اخلاق عدالت یعنی انقیاد عقل عملی نسبت به عقل نظری.(ابن مسکویه، ۱۳۹۸: ۳۸و٤۰؛ نراقی، ۱۲۰۹ق: ۱/ ۷۱-۷۰)

در علم فقه، ملکه نفسانی ترک محرمات و انجام واجبات را عدالت می‌دانند.(کاشف الغطاء، ۱۳۳۱: ۲/ ۲۱۵)

در دانش کلام، عدل به معنای تطابق فعل الهی با حسن ذاتی است. عدل در مفهوم کلامی خود، سبک ربوبیت الهی و شیوه مدیریت حق در آفرینش و ابداع است، زیرا

1 . Michael Walzer.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

رابطه خداوند با نظام تکوین رابطه‌ای وجودی و حقیقی است.[1] در اختلافی که از اوائل ظهور اسلام بین اشاعره و معتزله «دو گروه از متکلمین» پدید آمد، این سؤال مطرح شد که آیا «عدالت» حقیقتی است که خداوند افعال خویش را در زمینه تشریع و کیفر و پاداش مطابق آن انجام می‌دهد، یا «عدالت» هیچ واقعیتی نداشته، آنچه خدا انجام دهد همان عین عدالت است و قطع نظر از افعال الهی «عدالت» معنا ندارد؟

اشاعره معتقدند آنچه خداوند انجام می‌دهد همان عین عدالت است، همان گونه که به هر چه امر کند خوب است! بدین ترتیب حسن و قبح، عدل و ظلم هیچ یک واقعیتی مستقل از افعال الهی نداشته به امر و نهی و افعال او وابسته‌اند.

در برابر این گروه، معتزله و شیعه بر این باورند که عدالت و ظلم حقیقتی جدا از افعال الهی دارند که عقل آن را درک می‌کند. رعایت عدالت «حَسَن» و «پسندیده» است و ظلم و بیدادگری قبیح و ناپسند است و خداوند قوانین آسمانی و نیز پاداش و کیفر را بر اساس عدالت مقرر فرموده است و هیچ گاه مرتکب ظلم نمی‌شود و رابطه خالق و مخلوق عادلانه است؛ همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «لِعَدْلِهِ فی کُلِّ ما جَرَتْ عَلَیهِ صُرُوفُ قَضائِهِ».(نهج البلاغه، خطبه۲۱۶)

خداوند متعال، در تقسیمی عادلانه نیازها و خواسته‌های هر موجودی را به صورت مستوفا به آن اعطا کرده است و هیچ موجودی یافت نمی‌شود که قابلیت و ظرفیتی داشته باشد، ولی عطای مناسب با ظرفیت را دریافت نکند و براساس همین رابطه عادلانه و نظام‌مند، بایدها و نبایدهایی را به نام «شریعت» برای انسان تشریع نموده و اراده و انتخاب و اختیار او را در بخشی از فعالیتهایش امضا کرده و در عین‌حال تأکید نموده است که آنچه مقرر داشته فراتر از توانایی بشر نیست.(آملی، ۱۳۶۸: ۵۹۰)

پس از این اختلاف، معتزله و شیعه که به عدالت الهی به معنای مذکور معتقد بودند به نام «عدلیّه» شهرت یافتند و عدل به عنوان یکی از اصول اعتقادی در مذهب تشیع مطرح گشت.

۱. «إذا قَضی أمرا فَإنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون».(آل عمران: ۴۷)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

واژه «عدالت» در قرآن و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام ۴۵۳ بار و در مجموع با مشتقاتش بیش از ۸۳۳۹ بار، بکار رفته است. در مجموع می‌توان، معنای عدالت در آیات و روایات را به سه دسته تقسیم نمود:

۱. معادل هم بودن دو چیز، همانند دو لنگه بار که گفته می‌شود این دو، معادل و هم اندازه هم هستند.[۱]

۲. عدل الهی به این معنا که خداوند حکیم علی الاطلاق است در تمامی افعال تکوینی، تشریعی و کیفر و پاداش، هر چیزی مطابق با حق و درست به اندازه‌ای که ظرفیت و شایستگی آن وجود دارد(بدون کم و زیاده) از او صادر می‌شود.[۲]

۳. عادلانه بودن اعمال فردی و اجتماعی انسان‌ها، مانند عدالت در قول(انعام: ۱۵۲)، عدالت در حکم(نساء: ۵۸)، عدالت در اصلاح بین الناس(حجرات: ۹)، عدالت در کیل و وزن کردن(رحمن: ۹) و عدالت در مطلق اعمال.(حدید: ۲۵؛ نحل: ۹۰)

بیشترین کاربرد عدالت در قرآن کریم در مورد سوم است، یعنی عدالت در علوم اجتماعی که عدالت اقتصادی زیر مجموعه علوم اجتماعی است.

مفهوم اساسی و کانونی عدالت که در این زمینه، برابری و نابرابری باید با رعایت آن معنا پیدا کند، مفهوم حق است. قرآن کریم پیروی از حق و رعایت آن را موجب برقراری عدالت دانسته است.[۳] چنان که درباره ظلم نیز تعدی از حکم خدای متعال را ظلم می‌شمرد.[۴] اگر عدم رعایت حدود الهی که تعبیر دیگری از حق است به معنای ظلم باشد، به قرینه مقابله رعایت حق و حدود الهی عدالت خواهد بود.

---

۱. «أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صِياماً».(مائده: ۹۵)

۲. «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْط».(آل عمران: ۱۸)؛

ـ «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقّ».(احقاف: ۳)؛

ـ «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا».(طلاق: ۳)؛

ـ «وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُون».(زمر: ٦٩)؛

ـ «ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُون».(بقره: ۲۸۱)

۳. «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُون».(اعراف: ۱۸۱)

٤. «تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون».(بقره: ۲۲۹)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

بر این اساس آنچه بیشترین فرصت را در این نوشتار به خود اختصاص داده، عدالت اقتصادی به معنای رسیدن حقوق اقتصادی به صاحبان آن است.

تحقّق یا عدم تحقّق عدالت، منوط به تشخیص حق و ذی‌حق و پس از آن دقت در رسیدن حق به ذی‌حق است. ازاین‌رو، روش اندیشمندان اسلامی در عدالت اقتصادی با روش ایشان در مباحث فقهی و حقوقی ارتباط تنگاتنگی دارد. بااین‌همه، ویژگی‌هایی همچون اصل امضایی بودن اوامر شارع در اقتصاد، جایگاه بنای عقلا و عرف در تعیین مصادیق حقوق اقتصادی و اصل ارشادی بودن دستورات دینی در قراردادها، سبب ایجاد تفاوت‌هایی در روش مواجهه اندیشمندان مسلمان با مسائل عدالت در حوزهٔ اقتصاد شده است.

صرف‌نظر از تعاریفی که (با گرایش‌های فلسفی و کلامی) ارائه شده است، یا تصریح به مفهوم امتیاز و نفع دارند یا به نوعی ملازم با امتیاز و نفع است؛ چنان‌که بعضی از حقوق‌دانان نیز به آن اشاره کرده‌اند:

> حق، امتیاز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق(قوانین) هر کشور، در مقام اجرای عدالت، از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن‌را می‌دهد.(کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۷۴)

بنابراین مهم ترین بحث در توجیه معرفت عدالت اقتصادی، شناخت منشأ حق اقتصادی و منابع کشف آن است.

۳. مبناگرایی در توجیه معرفت عدالت اقتصادی

عدالت‌پژوهی در اقتصاد اسلامی زیرمجموعهٔ معارف دینی است و چون بیشتر اندیشمندان اسلامی، از روش «مبناگرایی»[1] در پژوهش‌های دینی خود بهره جسته‌اند، تاکنون «مبناگرایی»، بر روش‌های پژوهش‌های اسلامی دربارهٔ عدالت، به‌ویژه عدالت اقتصادی، حاکم بوده است. مبناگرایی یعنی باورهای پایه، مبنای سایر باورها هستند.(شمس، ۱۳۸٤: ۱۳۰) مبناگرایی در معرفت دینی، یعنی این نوع

1 . Foundationalism.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

معرفت ساختمانی است که پایه‌ای مستحکم دارد، اما اینکه پایه‌های معرفت دینی کدام‌اند و بر چه مبانی کلامی و اعتقادی استوارند، منشأ پدید آمدن روش‌های مختلف در عدالت‌پژوهی دینی شده است.

۴. مبانی توحیدی رکن توجیه در نظریه عدالت اقتصادی

آنچه می‌تواند منشأ ایجاد حق و علت استحقاق باشد، رابطه فاعلی است. هنگامی‌که علتی، معلول را به وجود می‌آورد، حق تصرف در معلول و منع دیگران از تصرف از آن اوست؛ برای نمونه، کسی که درختی را می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه دهد، فاعلیت او سبب شده است که این میوه پدید آید. بنابراین، حق اوست که از ثمره کار خود استفاده کند.(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۹۳)

پس با توجه به رکن توحید در آموزه‌های اسلامی، در مرتبهٔ عالی، خدای متعال که تنها آفریننده همه مخلوقات است، بالاترین ذی‌حق در عالم وجود است. درمرتبهٔ پایین‌تر، می‌توان به انسان نیز نسبت فاعلیت داد. فیلسوفان الهی این فاعل‌ها را «فاعل مابه‌الوجود» یا «فاعل اعدادی» می‌نامند و معتقدند همان اندازه که در پیدایش پدیده‌ای نقش داشته باشند، به آن حق پیدا می‌کنند. همچنین به‌اندازه‌ای که در حفظ یا رشد یا تکامل چیزی نقش داشته باشند، می‌توان حقوقی برای آن‌ها درنظر گرفت.(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰-۱۸۸)

ازاین‌رو قرآن کریم، کار را منشأ اولیهٔ حق برای انسان می‌داند.[۱] انسان‌ها با انجام دادن کار در ایجاد کالا یا خدمتی سهیم و متناسب با آن ذی‌حق می‌شوند و می‌توانند به‌اندازه‌ای که صاحب حق شده‌اند، در آن تصرفاتی کنند یا آن را ببخشند یا مبادله کنند.

توجه به این نکته ضروری است که امکان دارد بین فاعل‌های مختلف یک شیء در رتبه‌های مختلف یا در یک رتبه، تعارض ایجاد شود؛ این‌گونه که یک یا چند تولیدکننده، محصولی را تولید کنند و بعد در اعمال اراده، نسبت به تصرفات در آن

۱. «للرجال نصیبٌ مما اِکتسبوا».(نساء: ۳۲)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

محصول اختلاف داشته باشند. در این موارد باید شدت و قوت فاعلیت فاعل‌های مختلف را در تولید و آفرینش آن محصول ملاحظه کرد.

ازاین‌رو، خالقیت و ربوبیت خداوند متعال اقتضا می‌کند حق او بر حقوق دیگر فاعل‌ها مقدم باشد و سایر حقوق باید از او افاضه شود. بنابراین، قانون‌گذاری در اسلام مخصوص خدای متعال است و این مفاد صریح آیهٔ شریفهٔ «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيرُ الْفاصِلين»(انعام: ۵۷) است. درنتیجه در عدالت اقتصادی اسلام، هنگامی کار منشأ حق و مالکیت افراد می‌شود که در چهارچوب ضوابط شریعت انجام شود. همچنین اگر ارادهٔ خدای متعال به صرف اموال در رفع فقر، رشد و آبادانی جامعه، استقلال، امنیت کشور و... تعلق گرفت، حقوق سایر فاعل‌ها ازبین می‌رود و باید این اموال مطابق ارادهٔ فاعل اصلی صرف شود که خدای متعال است.

توحید در خالقیت و ربوبیت خداوند متعال این اقتضا را دارد که او بتواند نسبت به مخلوقات خویش هر تصرفی بنماید. امیرالمؤمنین و امام سجاد علیهما السلام اصل همه حقوق را «حق خداوند» معرفی می‌نمایند و حق هرکسی را نسبت به فرد دیگر و یا چیز دیگر، فرع و مرتبه نازلی از خداوند می‌دانند.(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰) به عنوان مثال اگر چه عقلا سازنده شراب را ذی‌حق و مالک محصول خودش می‌دانند، اما اراده تشریعی خداوند که آفریننده همین سازنده و مواد اولیه آن می‌باشد به این تعلق گرفته است که او هیچ حقی دراین شراب نداشته باشد و اساساً مالک نباشد.

از آنجا که انسان‌ها هیچ دخالتی در پیدایش منابع طبیعی نداشته‌اند در ابتدا هیچ حقی در بهره برداری از منابع طبیعی ندارند، اما از جانب خداوند چنین حقی به آن‌ها اعطاء شده است و آن‌ها باید مطابق اراده تشریعی خداوند از منابع طبیعی بهره‌برداری کنند. بر اساس آیات قرآن [۱] هر انسانی حق عمران و استفاده از منابع طبیعی را دارد.(هود: ٦١)

بر پایه این حقّ عام هرکس می‌تواند وارد میدان کار مفید بر روی منابع طبیعی شود و در نتیجه مالکیت خصوصی برای حاصل تلاش خود کسب کند، چنان که هر

۱. «هو انشأکم من الارض و أستعمرکم فیها».

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

فردی حق دارد استعداد خود را در جهت تأمین نیازمندی‌های گوناگون جامعه انسانی به کار گیرد و سرانجام ثمره زحمت و کوشش خود را به مالکیت خود درآورد.

همه افرادی که توان کارکردن را دارند باید در استفاده از امکانات و فرصت‌های عمومی برای کار برابر باشند. اگر برخی افراد در مقایسه با دیگران از امکانات و فرصت‌های عمومی به‌گونه‌ای استفاده کنند که امکان کار برای آن‌ها در مقایسه با دیگران آسان‌تر و بیش‌تر فراهم باشد، بر دیگران ستم شده است، چون این امر باعث می‌شود تا افراد دیگر نتوانند از طریق کار به سهم خود از ثروت جامعه دست یابند. استفاده نادرست و تبعیض‌آمیز در بهره‌مندی از امکانات و فرصت‌های عمومی، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین سنگ بنایی است که اگر کج نهاده شود، جامعه دچار بی‌عدالتی عمیق می‌شود.

این توزیع اولیه حقوق با مطلب پیش گفته در مورد منشأ حق در آموزه‌های اسلامی نیز به نوعی سازگار است، زیرا خداوند متعال همه مخلوقات ، از جمله انسان را آفریده است و به انسان قدرت انجام برخی کارها را داده است، لذا می‌توان در مرتبه‌ای پائین‌تر به او نسبت فاعلیت داد. این گونه فاعل‌ها از نظر فلاسفه الهی «فاعل ما به الوجود» یا «فاعل اعدادی» می‌باشند که به همان اندازه که در پیدایش یک پدیده‌ای نقش داشته باشند، نسبت به آن حق پیدا می‌کنند. همچنین به همان اندازه که در حفظ یا رشد و یا تکامل چیزی نقش داشته باشند، می‌توان حقوقی برای آن‌ها درنظر گرفت. برای مثال، کسی درختی را روی زمین می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه دهد. رابطه این شخص و آن میوه، رابطه فعل و فاعل است؛ یعنی فاعلیت او سبب شده که این میوه پدید آید. بنابراین، حق او است که از ثمرة کار خودش استفاده کند؛ پس کار، منشأ ایجاد حق برای بهره‌مندی از نعمت‌های الاهی است. لذا آیات فراوانی دلالت دارد که کار، منشأ حق برای انسان در ثروت و دارایی جامعه[1] می‌شود.(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰-۱۸۸)

تذکر این نکته لازم است که در دین اسلام، هنگامی کار منشأ حق و مالکیت افراد می‌شود که در چارچوب ضوابط تعیین‌شده از طرف شریعت انجام گیرد؛ از باب

۱ . «للرجال نصیبٌ مما اِکتسبوا».(نساء: ۳۲)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

مثال، تولید مشروبات الکلی کار است، امّا این کار افزون بر حرام و گناه‌بودن، منشأ حق و مالکیت برای تولید کننده نمی‌شود.

بنابراین، هر انسانی بر اساس رابطه غایی با نعمت‌های الهی، بالقوه حق استیفا از نعمت‌های الهی را داراست. این حق استیفای بالقوه براساس رابطه فاعلی انسان با نعمت‌های الهی و با انجام کار به فعلیت می‌رسد و منشأ حق استیفای بالفعل می‌شود؛ پس می‌توان کار را ملاک توزیع اولیه محصولات در میان افراد جامع دانست. هر کس به میزان فاعلیتش در تولید محصولی در آن محصول حق دارد و این حق را می‌تواند بر اساس ضوابط اسلامی مبادله کند.

۵. منابع شناخت عدالت اقتصادی

یکی از محوری‌ترین مباحث مبناگرایی در توجیه نظریه عدالت اقتصادی، الزامات این روش در تعیین منابع معرفت و شناخت عدالت اقتصادی است. آیا باور و شناخت ما به این قبیل قضایا، بر آمدهٔ از شناخت عقلی و شهودی است یا آنکه ما دارای حسّی اخلاقی به نام وجدان و شعور اخلاقی هستیم که راهبر ما به سوی درک این قضایاست؟ آیا تصدیق به این قضایا برخاستهٔ از توافق و قرارداد جمعی است و حضور در جامعه، آن‌ها را به ما تحمیل می‌کند و باورهای ارزشی ما را شکل می‌دهد؟ اگر تصدیق ما به این قضایا به شهود عقلی است، چه تفاوتی میان درک عقلی ما از حقایق عینی خارجی و درک عقلی ما از امّهات قضایای اخلاقی و ارزشی، نظیر قبح ظلم و لزوم عدالت‌ورزی وجود دارد؟

به هر حال یك راه برای تعیین قلمرو و محدوده شناخت عدالت اقتصادی، تعیین حدود هریك از منابع معرفتی عدالت اقتصادی است.

شایان توجه است بر اساس مکتب وظیفه‌گرایی گزاره‌های عدالت اقتصادی فقط با تکلیف سروکار دارد، نه با پیامدها و غایات آن، در نتیجه، نه با نتیجه‌گرایی سازگاری دارد و نه با فرجام باوری، زیرا نتیجه‌گرایی به نتیجه تکلیف عنایت دارد و فرجام باوری به غایات آن در صورتی که در آموزه‌های اسلامی وظایف و تکالیف

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

فرد و جامعه در ارتباط با کمال نهایی انسان‌ها تنظیم گردیده است و سعادت دنیوی و اخروی را به دنبال خود دارد.

بر اساس مکتب فایده‌گرایی که محرک و انگیزه اصلی انسان‌ها در التزام به قوانینی که خود ساخته است، نفع و سودی است که در التزام به آن‌ها برایش متصور است و برای عوام مردم محسوس است. بدین جهت به مسئله توزیع ثروت و دارایی نگاهی فرعی و حاشیه‌ای دارند، درصورتی‌که در نظریه عدالت اقتصادی اسلام با اتکاء به آموزه‌های فطری و وحیانی، مسئله توازن اقتصادی از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

جامعه گرایی مارکس سبب شد تا او با تکیه بر اصول ویژه خود، از جهات مختلف در معارضه با دین بایستد و دین را محصول یك دوره تاریخی خاص تلقی کند و همه ارزش‌ها و بایدها و نبایدها را نسبی و غیر مقدس بدانند درحالی‌که قرآن از جاویدانگی دین اسلام به عنوان کامل‌ترین ادیان خبر می‌دهد و بر اصولی مبتنی است که هم ثابت‌اند و هم مقدس و اگر آن اصول را از اسلام بگیریم و حذف کنیم، دیگر اسلامی باقی نخواهد ماند بدین جهت تعارضاتی فراوانی در بحث مالکیت و دخالت دولت و... بین اندیشه مارکسیسم و اسلام وجود دارد.

تمایز دیدگاه اسلام را با نظریه عمل گرایان نیز آشکار است، زیرا در آموزه‌های اسلامی بین عدالت و حق رابطه الزامی وجود دارد و همچنین کلیات حقوق‌متقابل بین حاکمیت و ملت به رأی و اندیشه فردی از افراد واگذار نشده است.

عقل نیز عقل نزد فیلسوفان عدالت پژوه غربی، در چارچوبهای فکری مدرنیته است و معطوف به اندیشه و عمل انسان خودبنیاد است.(احمدی، ۱۳۷۳: ۲۹) عقل مدرن با دور شدن از هویت و جایگاه اصلی خود، به عقلی جزئی‌نگر، طبیعت‌گرا و بریده از خدا و عالم مابعدالطبیعه و مبانی معرفت شهودی مبدّل شد. عقل مدرن وظیفه و کارکرد اصلی خود را محدود به امور تجربی و مشاهده‌پذیر و امور حسّی ساخت و می‌کوشد تا به مطالعه و محاسبه ابعاد کمّی و فیزیکی عالم بپردازد و با نگاه ابزاری به همه چیز، حتی انسان‌های دیگر، همه امکانات طبیعی و غیرطبیعی را در خدمت نفسانیت بشری قرار دهد.(هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۱٤ و ۱۹۰)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

مقتضای ربوبیت جامع الهی نسبت به انسان این است که اسباب و مقدّمات حرکت اختیاری و از جمله شناختن هدف و شناختن راه رسیدن به آن را در دسترس او قرار دهد تا انتخاب آگاهانه برای او میسّر شود و در این راستا مقتضای حکمت الهی این است که نارسایی شناخت‌های حسّی و عقلانی او را به وسیله معارف وحیانی جبران کند. بدین ترتیب، ضرورت دستگاه وحی و نبوّت، روشن می‌شود، زیرا اگر خدای متعال انسان را به حال خود واگذاشته بود و راه صحیح رسیدن به سعادت ابدی را به وسیله انبیا به او نیاموخته بود، مانند میزبانی می‌بود که میهمانی را برای پذیرایی دعوت کند، اما آدرس مهمانسرا را به او ندهد!(علامه مصباح یزدی، ۱۹۹۳م)

بنابراین تنها منبع حقوق در اسلام، «اراده تشریعی الهی» است و بس؛ یعنی یك قاعده و حکم فقط هنگامی از دیدگاه اسلام معتبر است که به اراده تشریعی خدای متعال استناد داشته باشد، استناد به هیچ منبع دیگری قاعده و حکم حقوقی را اعتبار و ارزش نمی‌دهد. اهمیت بی‌مانند کتاب، در درجه اول، و سنت در درجه دوم، از آنجا ناشی می‌شود که این دو نشانگر اراده تشریعی الهی می‌باشند؛ یعنی اگر بخواهیم حکم خدای متعال را در موردی بدانیم چاره‌ای نداریم جز اینکه به این دو رجوع کنیم. به دیگر سخن، این دو خودشان منبع نیستند، بلکه ما را به منبع اصلی رهنمون می‌شوند.(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

در این نگاه «اجماع» هم هرگز منبع مستقلی به شمار نمی‌آید و چنان نیست که اگر همه فقها و عالمان دین در یك زمان یا حتی در همه اعصار، حکمی واحد درباره مسئله‌ای داشتند، صِرف همان اتفاق نظرشان، به آن حکم، اعتبار و ارزشی بدهد، چنان که «رویّه قضایی» به عنوان یکی از منابع حقوق نظام‌های حقوقی دیگر معتبر است.به همین دلیل ایشان هر اجماعی را حجت نمی‌دانند؛ اجماع تنها در صورتی حجیت دارد که از سنت حکایت می‌کند و کاشِف از اراده تشریعی خدای متعال باشد.

«عقل» نیز هیچ گاه منبع جداگانه‌ای نیست، بلکه تا آنجا حجیت دارد و معتبر است که بتواند اراده تشریعی الهی و حکم خدا را کشف کند.(مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۰)

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

پذیرفتن وحی به عنوان یکی از منابع شناخت، می‌تواند چشم‌انداز وسیعی از معارف را پیش روی انسان بگشاید، چنان که نفی این منبع، دایره معارف بشری را محدود به معارف حاصل از حس و تجربه، یا شناخت‌های محدود عقلانی می‌کند. آن نظام فکری که مبتنی بر وحی است، به گونه‌ای خاص به عالم و آدم می‌نگرد، شناخت‌های ویژه‌ای را در اختیار انسان قرار می‌دهد. نظریه عدالت اقتصادی اسلام با رجوع به این منبع گران‌بهای شناخت و معرفت تدوین شده و حقوق اقتصادی را از آن گرفته است.

نتیجه:

بر اساس مباحث پیش‌گفته توجیه معرفت عدالت اقتصادی در پرتو مبناگرایی میسر است. آنچه می‌تواند حقیقتاً منشأ حق در عدالت اقتصادی باشد رابطه فاعلی در تولید و به وجود آمدن است. بر این اساس مبانی کلامی مانند توحید در فاعلیت، توحید در خالقیت و ربوبیت الهی بر این نکته دلالت دارد که در نظریه عدالت اقتصادی اسلام، خدای متعال در مرتبه عالی، یگانه ذی‌حق در عالم وجود است و سایر حقوق اقتصادی باید از جانب او افاضه شود. در نتیجه تنها منبع توجیه حقوق اقتصادی در اسلام «اراده تشریعی الهی» است و کتاب، سنت و عقل تا آنجا حجیت دارد و معتبر است که بتواند اراده تشریعی الهی و حکم خدای متعال را کشف کند.

منابع:

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن مسکویه، احمدبن محمد(۱۳۹۸)، **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**، بیروت: [بی‌نا].

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

- احمدی، بابك(۱۳۷۳)، **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، تهران: نشر مرکز.
- آملی، سیدحیدر(۱۳٦۸)، **جامع الأسرار**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تاجیک نشاطیه، نرگس(۱۳۸۵)، **مفهوم عدالت در اندیشة جان استوارت میل**، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جهانیان، ناصر(۱۳۸۹)، «**نظریه جامع عدالت**»، مجله فلسفه دین، ش٦.
- جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۵)، **فلسفه حقوق بشر**، قم: نشر اسراء.
- شمس، منصور(۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت شناسی، تهران: طرح نو.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم(بی‌تا)، **شرح اصول کافی** ، ؟؟؟؟؟
- عسقلانی، احمدبن حجر(۱۳۴۸)، **فتح الباری**، مصر: المطبعة البهیة.
- کاتوزیان، ناصر(۱۳۸۳)، **مبانی حقوق عمومی**، تهران: میزان.
- کاشانی، فیض(۱۳۵۰)، **وافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- کاشف الغطاء، علی‌بن محمدرضا(۱۳۳۱)، **النور الساطع فی الفقه النافع**، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- کاپلستون،فردیریک(۱۳۷۵)، **تاریخ فلسفه**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل(۱۳۸۱)، **دین در محدوده عقل تنها**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- گندم‌کار، رضا حسین(۱۳۸٦)، **مبنا و هدف حقوق**، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۳.
- لشکری، علیرضا(۱۳۹٤)، **مبانی عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مارکس، کارل(۱۳۷۹)، **سرمایه**، ترجمهٔ ایرج اسکندری، تهران: نشر فردوس.
- مارکس، کارل و فردریش انگلس(۱۳۵۹)، **ایدئولوژی آلمانی**، ترجمهٔ زوبین قهرمان، تهران: یاور.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

- محمودی، مهدی و رحیم حاصلی(۱۳۹۷)، «**مبانی انسان‌شناسی آرمان‌شهر مهدوی در قرآن کریم**»، مجله پژوهش‌های مهدوی، ش ۲۷، ص۲۱۰-۱۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی(۱۹۹۳م)، **سخنرانی کنفرانس تشیع**؛ فیلادلفیا، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی آثار علامه محمد تقی مصباح یزدی.
- ـــــــــــــــ(۱۳۸۰)، **نظریهٔ حقوقی اسلام**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ـــــــــــــــ(۱۳۹۲)، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نراقی، محمد مهدی(۱۲۰۹ق)، **جامع السعادات**، نجف اشرف: جامعة النجف الدینیه.
- نوروزی، ابوذر(۱۳۹۷)، **پایان‌نامه مبانی کلامی عدالت اجتماعی در اسلام**، مقطع دکتری، دانشگاه تهران: پردیس فارابی دانشکده الهیات.
- هابرماس، یورگن(۱۳۸۰)، **جهانی‌شدن و آینده دموکراسی**، ترجمه کمال پولادی تهران: نشر مرکز.
- واعظی،احمد(۱۳۸۴)، «**عدالت صوری، عدالت محتوایی**»، مجله علوم سیاسی،(پیاپی ۲۹)، ش۱.
- ـــــــــــــــ(۱۳۸۸)، **نقد و بررسی نظریه‌های عدالت**، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
-
- Arons, Eric(۲۰۰۹), Hayek versus Marx, Routledge: New York.
- Bailey, Kenneth D.(۱۹۹٤), Typologes & Taxpnomies:An Introduction to Clasification Techniques, Techniques Oaks, Sage Publication, California.
- Hayek, F.V.(۱۹۷٦), The Mirage of Social Justice, Routledge: New York.
- Hume, David,(1988), Treatise on Human Nature, Edited by L. A. Seldy-Biggi, Clarendon Press, Oxford

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

- Hume, David,(۱۹۸۸), Treatise on Human Nature, Edited by L. A. Seldy-Biggi, Clarendon Press, Oxford
- Sen, Amartya(۲۰۱۰), The Idea of Justice, Penguin, London

Archive of SID.ir